BERNARD LEWIS

برنارد لويس

الإيمانُ والقوَّة

الدينُ والسياسة في الشرقِ الأوسطِ

ترجمة:
أشرف محمد كيلاني

المركز القومي للترجمة

3034

1980
دار الكتاب العربي
دمشق - القاهرة

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

الدِّينُ والسياسةُ في الشرقِ الأوسطِ

- العدد: 3034
- الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ
- برنارد لويس
- أشرف محمد كيلاني
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:

Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East, First Edition

By: Bernard Lewis

المركز القومي للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: 27354524 فاكس: 27354554

H Gabalaya st. Opera House. El Gezira, Cairo.

Email: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

الإيمان والقوة

الدين والسياسة في الشرق الأوسط

تأليف

برنارد لويس

ترجمة

أشرف محمد كيلاني





2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لويس - برنارد
الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ .. الدين والسياسة في الشرق الأوسط
تأليف: برنارد لويس ترجمة: أشرف محمد كيلاني
ط١ المركز القومي للترجمة 2016
240 ص ، 24 سم
تدمك: 978-977-376-968-4
١ - الدين والدولة
٢- الدين والسياسة
أ- الكيلاني ، أشرف محمد (مترجم)
ب- العنوان

اسم الكتاب: الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ
تأليف: برنارد لويس
ترجمة: أشرف محمد كيلاني
المراجعة اللغوية والتدقيق: طه عبدالرءوف سعد

تصميم الغلاف: قسم الجرافيك بدار الكتاب العربي
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: 2016/27063
الترقيم الدولي: 978-977-376-968-4



سوريا - دمشق - الحجاز - شارع مسلم البارودي تلفاكس: 2235401 ص.ب 34825
مصر - القاهرة - 52 شارع عبدالخالق ثروت - شقة 11 تليفون: 23916122 - فاكس: 23933671
لبنان - تليفون: 05/ 434186 - 03 / 652241 - ص.ب 3043 الشويفات
darelkitab@yahoo.com - daralwaled@yahoo.com
www.darketab.com http://www.facebook.com/groups/darketab
http://twitter.com/darelkitab http://www.youtube.com/darelkitab

تطلب منشوراتنا من دور النشر والمكتبات التالية

البلد	أسماء المكتبات
مصر	دار الكتاب العربي: 25 شارع عبدالخالق ثروت (القاهرة) - مكتبات الشروق - مكتبات ديوان شركة الشرق للمكتبات - مكتبات مؤسسة الأهرام - مكتبات أخبار اليوم- مكتبة منشأة المعارف (الإسكندرية) - مكتبات دار الفاروق (هايبر 6 أكتوبر) - مكتبات (أ)- مكتبة الكتب خان - مكتبة الخياط (الإسكندرية) - مكتبة دار الحديث (أسوان) - كتابيكو - مكتبات فكرة
ليبيا	طرابلس: المكتبة العلمية - المكتبة العربية - مكتبة السلام - دار الوليد - دار المعرفة - مكتبة 17 فبراير (بنغازي) - دار الجيل (بنغازي) - مكتبة الشعب (مصراته)
تونس	إداريات ومعارف سوسة - شركة كتبكم تونس - المركز التونسي للكتاب - دار المعرفة - مكتبة تونس - دار الجيل - مكتبة الكتاب - سو بيس - مكتبة نومام
الجزائر	دار العزة والكرامة للنشر والتوزيع (وهران) - دار الأنيس (الجزائر العاصمة) وسائر فروعها ومكتباتها بالجزائر
المغرب	الدار العالمية - دار الإنماء الثقافي - دار الثقافة - دار الأمان - مكتبة الألفية الثالثة- وراقة المبادرة - دار إحياء العلوم الزاهرة - الناشر الأطلسي - وراقة الجنوب - مكتبة فرنسا- مكتبة باريس
السعودية	مكتبات جرير - مكتبات العبيكان - مكتبات تهامة - مكتبات الرشد - دار الوراق - مكتبات الشواف- مكتبة المتنبي (الدمام) - كنوز المعرفة (جدة) - روائع المعرفة (جدة) - المكتبة التراثية
الإمارات	مكتبة زين المعاني (دبي) - مكتبات دبي للتوزيع - المكتبة التجارية (العين) - مكتبات جرير - البرج ميديا للنشر والتوزيع (أبو ظبي)
الكويت	مكتبات ذات السلاسل - دار الفكر الحديث - مكتبة العجيري - مكتبة الرسالة - الشركة المتحدة لتوزيع الصحف - مكتبات جرير - دار أفاق
سلطنة عمان	مسقط: مكتبات جرير - أحمد ناصيف 0096892339307
البحرين	المكتبة الوطنية (المنامة) - مكتبات جرير
العراق	دار الكتب العلمية (بغداد) - دار المدى للعلوم والثقافة (أربيل) - دار التفسير (أربيل) - مكتبة هورمان (أربيل) - مكتبة برايتي (أربيل) - المكتبة القانونية - مكتبة النهضة (بغداد)- مكتبة السنجري (الموصل) - دارالزمان (أدهوك) - مؤسسة المصباح (بغداد)- مكتبة المعرفة (باب المعظم)
الأردن	مكتبة دنديس -دار أسامة -مكتبة الفرسان -دار صفحات -كشك الثقافة العربية حسن أبو علي - دار جلون
فلسطين	مكتبة دنديس (الخليل) - مكتبة القدس (القدس الشريف) - دار العهاد للنشر (الخليل) - دار الجندي (القدس)
السودان	مكتبات القاضي (الخرطوم -أم درمان) - مكتبة الدار البيضاء (أم درمان) - وادي النيل للتنمية البشرية (الخرطوم)
لبنان	شركة الشرق الأوسط - النيل والفرات كوم

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

6

مقدمة

في مقطع شهير من العهد الجديد، نجد أن المسيحيين مأمورون بأن يعطوا «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى، 22:21). وبهذه العبارة، تم إرساء مبدأ، في البدايات الأولى للمسيحية، أصبح محوريًا لكل من الفكر والممارسة المسيحية وقابلًا للتمييز طوال التاريخ المسيحي وفي كافة أنحاء العالم المسيحي. ودائمًا ما كان هناك سلطتان: الله والقيصر كَرمْز، تتعاملان مع أمور مختلفة وتمارسان اختصاصات مختلفة؛ وكل منهما له قوانينه ومحاكِمه الخاصة لإنفاذها؛ وكل منهما له مؤسساته وتراتُبيته الخاصة لإدارتها.

وتُعرف هاتان السلطتان المختلفتان في العالم المسيحي عمومًا بـ «الكنيسة» و«الدولة». وفي التاريخ الطويل والمتنوع للعالم المسيحي، دائمًا ما كانت السلطتان حاضرتين -مترابطتين أحيانًا ومتصارعتين أحيانًا أخرى، إحداهما مهيمنة تارة والأخرى تارة أخرى- لكنهما ظلتا اثنتين وليستا واحدة. ومبدأ الفصل بين الاثنتين مقبول الآن من الناحية العملية، ومن الناحية القانونية أحيانًا، في معظم، إن لم يكن، سائر العالم المسيحي أو ما بعد المسيحي.

وفي الإسلام، حتى الأزمنة الحديثة نسبيًا، لم يكن هذا المبدأ موجودًا فحسب بل لم يكن له من معنى أصلًا. ويمكن للمرء الفصل بين شيئين، ويمكنه فصل أحدهما بصعوبة. وبالنسبة للمسلم في العصور الإسلامية الكلاسيكية، فالمسجد بِناء - مكان للعبادة والدرس. ولم تُستَخدم الكلمة بالمعنى المؤسسي المسيحي، نظرًا لعدم وجود أية مؤسسة مشابهة، حتى مجيء التغيرات الحديثة تحت التأثير الغربي وعلى غرار النموذج الغربي. وفي الإسلام الكلاسيكي، دار العبادة والدولة شيءٌ واحد ولا فرق بينهما. وليستا مؤسستين منفصلتين أو يمكن الفصل بينهما في الواقع، ولا سبيل لاختراق النسيج المتشابك للأنشطة الإنسانية والسلطات التي تنظمها، وتخصيص أشياء معينة للدين وأخرى للسياسة، والبعض للدولة والبعض الآخر لسلطة دينية بعينها. والثنائيات المألوفة لكلمات مثل علماني وكَنسي، مقدس ودَنِس، روحي ودنيوي وما

شابهها لا يوجد مرادف لها في اللغة العربية الفصحى (إلا بين المسيحيين الذين يتحدثون العربية، وعلى نطاق محدود) نظرًا لأن التقسيم الثنائي الذي تعبر عنه والمتأصل في العالم المسيحي لم يكن معروفًا في الإسلام حتى أزمنة حديثة نسبيًّا، عندما تم إدخاله كنتيجة لمؤثرات خارجية. وفي السنوات الأخيرة، تعرضت هذه المؤثرات الخارجية للهجوم والتشكيك في مصداقيتها وتم إضعافها، وأصبحت الأفكار التي أتت بها - والتي لم يقبل بها أحد قط سوى نخبة صغيرة ومغتربة نسبيًّا - أكثر ضعفًا أيضًا. ومع ضعف المؤثرات الخارجية، لابد من عودة إلى المفاهيم الأقدم والأعمق جذورًا.

ويوجد تعبير واضح عن الاختلافات السياسية بين أديان الشرق الأوسط الثلاثة المترابطة، الإسلام والمسيحية واليهودية، في القصص التي تشكل تاريخ الأساس المقدس للأديان الثلاثة. فقد أخرج موسى أهله من الأسر وقادهم عبر البرية، ولكن لم يؤذن له بدخول أرض الميعاد. ومات المسيح على الصليب!! وكان أتباعه قِلةً مضطهدة حتى تمكنوا بعد قرون من هداية أحد أباطرة الرومان ودخلوا في علاقة طويلة وإشكالية مع الدولة الرومانية ومن بعدها دول أخرى. وحقق محمد، نبي الإسلام ومؤسسه، نجاحًا دنيويًّا إبان حياته، حيث أصبح رئيسًا لدولة سرعان ما أصبحت إمبراطورية.

وكما ذَكَّرَنَا آية الله خميني، فالنبي محمد لم يؤسس مجتمعًا فحسب بل أسس دولة أيضًا، مجتمعًا ودولة كان هو حاكمها صاحب السيادة. وبناءً عليه، فقد قاد الجيوش وشنَّ الحرب وعقد الصلح وجمع الضرائب (الصدقات) وأصدر القوانين وطبقها، وفعل كلَّ ما يفعله الحاكم عادةً.

وكان كل هذا يعني أنه منذ البدايات الأولى للإسلام، ومنذ حياة مؤسسه وفي الذكريات التكوينية التي تشكل التاريخ المقدس، الكلاسيكي، الكتابي لكافة المسلمين، فالدين والدولة شيء واحد ولا فرق بينهما. وظل هذا الارتباط الوثيق بين الإيمان والقوة صفة مميزة للإسلام على عكس الدينين الآخريْن.

وهناك فروق تاريخية أخرى. فقد ظهرت المسيحية عند سقوط إمبراطورية. وكان

ظهور المسيحية موازيًا لانحطاط روما، وأقامت الكنيسة هياكلها الخاصة للبقاء في تلك الفترة. وخلال القرون التي كانت فيها المسيحية دينًا مُضطَهدًا للمظلومين، كان هناك اعتقاد بأن الله يُخضِع أولياءه للمعاناة والمحنة ليختبر إيمانهم ويطهره. وعندما أصبحت المسيحية دين دولة في نهاية الأمر، حاول المسيحيون تولي السلطة وتطويع المؤسسات وكذا لغة روما لاحتياجاتهم الخاصة. وبالنسبة لمجموعة كبيرة وهامة من المسيحيين، أصبحت روما، وليس الناصرة أو بيت المقدس، مركزًا للعالم المسيحي؛ وأصبحت اللاتينية، وليس الآرامية أو العبرية، لغتها المقدسة. وعلى عكس ذلك، فقد ظهر الإسلام عند ميلاد إمبراطورية وأصبح أساسًا لعالم واسع، ثري، مزدهر قام في كَنَف الدين الجديد ووجد تعبيرًا عنه في لغة الوحي الجديدة، اللغة العربية. وعلى الرغم من أن القديس أوغسطين وغيره من المفكرين المسيحيين الأوائل يرون أن الدولة أهوَن شَرَّيْن، فقد كانت الدولة - الإسلامية بطبيعة الحال - بالنسبة للمسلمين ضرورة قضى بها القانون الإلهي للدفاع عن دين الله ونشره، وحفظ شرع الله وتطبيقه. وفي هذا المفهوم للكون، يُنظَر إلى الله على أنه يساعد المؤمنين ولا يختبرهم وأنه يرغب في نجاحهم في هذا العالم ويُظهِر قبوله الإلهي بمنحهم النصر والهيمنة.

وهناك استثناء جزئيٌّ لهذا في طوائف الأقلية والمعارضة التي نشأت داخل الإسلام. وعند الشيعة، يجد المرء مفهومًا ذا طابع مسيحي تقريبًا للمعاناة والألم. فإذا ما اقترن هذا بالانتصارية الإسلامية، ينشأ عنه أحيانًا قوة اجتماعية مؤثرة على نحو متفجر.

ومنذ مطلع التاريخ الإسلامي، لا يزال لهذه المفاهيم آثار مهمة في الوقت الحاضر، وبخاصةٍ تأثيرها على تشكيل الوعي الذاتي الإسلامي وشخصيته. ولعل التأثير الأهم والأبعد مدى من بين هذه التأثيرات هو أن معظم المسلمين يرون أن الإسلام - وليس أي شيء آخر - هو الأساس المطلق للهوية والولاء، ومن ثم السلطة. وفي معظم أجزاء العالم الحديث، من المعتاد، في أوقات مختلفة ولأغراض مختلفة، أن يقوم الناس بتعريف أنفسهم جماعيًا بعدة طرق - بالبلد أو الأمة أو العِرق أو الطبقة أو اللغة، وكذلك بعض المعايير الأخرى. وكل هذا له موضعه في المفاهيم الذاتية الإسلامية كما تعكسه الكتابات

التاريخية؛ وفي بعض الأحيان، تكون لذلك الموضع أهميته أيضًا. لكنه يُنظَر إليها إجمالًا على أنها ثانوية. وبالنسبة لمعظم التاريخ المُدَوَّنِ لمعظم العالم الإسلامي، فالتعريف الرئيسي والأساسي- بالتبني والنَّسَب - لا يكون بالبلد أو الأمة، وليس بالعِرق أو الطبقة، لكنه يكون بالدين؛ وبالنسبة للمسلمين، فهذا يعني- بالطبع - الإسلام. وهم يرون أن الدين هو الذي يكشف الفرق بين القريب والدخيل، بين الأخ والغريب، وفي بعض الأحيان بين الصديق والعدو. ومن المؤكد أن العوامل والولاءات الأخرى تقوم بدورها في أوقات وأماكن مختلفة، ولكن لكي تصبح فعالة كان لِزامًا عليها أن تتخذ شكلًا دينيًا أو طائفيًا على الأقل. وقد يكون من الكافي ذكر مثالين لتوضيح هذه المسألة: الأول، تقرير بعثة عسكرية أرسلها السلطان العثماني إلى فيينا في القرن السابع عشر. وجاء في التقرير أنه «عندما وصلنا، رحبت بنا مجموعة مؤلفة من خمسة ضباط كفرة رافقونا إلى المدينة». ومن المؤكد أنه يقصد بذلك الضباط النمساويين، لكنه لم يَقُل هذا. ويأتينا المثال الثاني ببساطة من مطالعة الصُّحُف الصادرة في القرن التاسع عشر في إسطنبول: «كان هناك حادث على الجسر وأُصيب أحد المُشرِكين». وكلاهما يوضح، بطرق مختلفة، كيف كان يُنظَر إلى الدين على أنه الأساس المطلق للهوية.

ويمكن رؤية مثال واضح للاختلاف بين المفاهيم الإسلامية للهوية والولاء وتلك الخاصة بالأديان الأخرى في إدارة الشؤون الدولية. فرؤساء الدول أو وزراء خارجية العالم المسيحي لا يجتمعون في مؤتمرات القمة المسيحية، ولا تقوم أيَّةَ مجموعة منهم بعقد اجتماعات على أساس تمسكهم الحالي أو السابق بكنيسة ما أو بأخرى. وبالمثل، فدول شرق وجنوب شرق آسيا البوذية لا تشكل كتلة بوذية في الأمم المتحدة أو في أي نشاط آخر من أنشطتهم السياسية. وقد يبدو مجرد التفكير في تجمع كهذا - على أساس الدين - لبعض المراقبين في العالم الحديث على أنه أمر عبثي أو هزْلي. ومع ذلك، فهو ليس بالأمر العبثي أوالهزْلي فيما يتعلق بالإسلام. فقد قامت 57 حكومة - ملكيات وجمهوريات، محافظين وراديكاليين، أنصار مذاهب مختلفة - بإنشاء جهاز مُحكَم للتشاور والتعاون الدولي بشأن كثيرٍ من القضايا. وقد احتفلت منظمة المؤتمر الإسلامي، بأعضائها البالغ

عددهم 57، بعيدها الستين. وتقوم هذه المنظمة بعقد مؤتمرات منتظمة على مستوى عالٍ؛ وبرغم الاختلافات الهيكلية والأيديولوجية والسياسية، فقد تمكن أعضاؤها من تحقيق قدر ما من الاتفاق والعمل المشترك.

وقد يُلاحَظ وجود اختلاف مشابه في السياسة الداخلية. وهنا أيضًا، لا يزال الاختلاف بين الدول الإسلامية وبقية العالم، وإن كان الأقلَّ في مجمله، جوهريًّا. وفي البلدان التي تمارس الديمقراطية المنفتحة ومتعددة الأحزاب، توجد أحزاب سياسية تطلق على نفسها أحزابًا مسيحية أو بوذية. ومع ذلك، فهي قليلة العدد للغاية، كما أن الموضوعات الدينية - بالنسبة للبعض منها - إما أن تلعب دورًا صغيرًا أو لا يكون لها أي دور في جاذبية هذه الأحزاب للناخبين. وعلى عكس ذلك، ففي معظم البلدان الإسلامية، يكون الدين عاملًا أكبر تأثيرًا في الشؤون الداخلية منه في الشؤون الدولية.

ولما كان الإسلام يُنظَر إليه على أنه الأساس الرئيسي للهوية، فهو يشكل بالضرورة حق المطالبة الرئيسي بالولاء والإخلاص. وفي معظم المجتمعات الإسلامية، عادة ما يكون الدين هو الاختبار الأساسي الذي يُميز به المرء بين الولاء وعدم الولاء. وما يهمنا هنا ليس المُعتَقد الديني أو القناعة اللاهوتية بهذا القَدْر، على الرغم من أن هذين لهما أهميتهما؛ فالمُهِم هو الولاء الجماعي. ونظرًا لأن التطابق هو العلامة الظاهرية على الولاء، فبذلك يكون الابتداع عدم ولاء والارتداد عن الدين خيانة. وبرغم التغيرات الواسعة التي حدثت في القرن أو القرنين الأخيرين، فمن الواضح أن الإسلام قد ظل أكثر الأشكال المقبولة للإجماع في البلدان الإسلامية؛ ولا تزال الرموز والدعوات الإسلامية هي الأكثر فاعلية في تعبئة القوى الاجتماعية، سواءً المؤيدة لحكومة ما أو المعارضة لها.

وهكذا، فإلى جانب الهوية والولاء، تتحدد السلطة عن طريق الإسلام أيضًا. وفي معظم النُّظُم الغربية للفكر والممارسة السياسية، تأتي السيادة عن طريق الوراثة والتقليد المُتَّبع، أو من الشعب في أزمنة أحدث. ومن المؤكد أن توريث السلالات الحاكمة قد ترسخ في الأراضي الإسلامية، كما هو الحال في أي مكانٍ آخر من العالم، ولعبت هذه السلالات

الحاكمة، كخلفاء بغداد والسلاطين العثمانيين، دورًا رئيسيًا في التاريخ الإسلامي. لكن التوريث كان يتم عن طريق شكل ما من أشكال التعيين أو الاختيار. ولم يكن حق البكُورة - حق توريث الابن الأكبر للحاكم - معروفًا في الأراضي الإسلامية حتى تم جلبه من أوربا في الأزمنة الحديثة. ويُمارس حاليًا على نطاق واسع في الدول الإسلامية، بما في ذلك بعض الجمهوريات.

ومع ذلك، فمن وجهة النظر الإسلامية التقليدية، فالمصدر النهائي لسلطة الحاكم ليس أسلافه أو الشعب بل الله. ولما كان الله هو مصدر السلطة، فهو الذي يُفَوِّض رئيس الدولة ويمنحه السلطة. وهو أيضًا المصدر الوحيد للقانون والتشريع. وإذا كان الحاكم هو حاكم الله والقانون الذي يطبقه هو شرع الله، فعندئذٍ تكون طاعته واجبًا دينيًا وعصيانه إثم وجريمة يُعاقَب عليها في الآخرة وفي الدنيا أيضًا. وإذا لم يستمد الحاكم سلطته من الله، فهو غاصِبٌ؛ وإذا لم يكن القانون الذي يطبقه هو شرع الله، يكون مُستبدًا. وفي موقف كهذا، يسقط واجب الطاعة ويحل محله واجب - وليس مجرد حق - العصيان.

وعلى مدى قرون من الزمان، أنتج الفقهاء ورجال الدين المسلمون أدبيات عظيمة تتناول مسائل كالشرعية واغتصاب السلطة. فكيف يصبح حاكم ما حاكمًا شرعيًا؟ ومتى تتوقف شرعيته؟ وفي أية ظروف يكون للرعية حق أو بالأحرَى -بتعبير إسلامي- واجب عصيانه وعزله في نهاية الأمر؟ والإسلام له مُدَونته الخاصة للأيديولوجيات الثورية، وسجله وذاكرته الخاصة للأفعال الثورية، والتي لا تزال تحتفظ بجاذبية مثيرة وقوية. وقد أعطت الأحداث الأخيرة التي وقعت في إيران، وفي بعض البلدان الأخرى، هذه الذكريات أهمية جديدة.

وعلى مدار معظم فترات التاريخ الحديث - أكثر من قرنين من الزمان في بعض المناطق، وفترات أقصر في مناطق أخرى - كان قلب الإسلام خاضعًا لنفوذ القوى الاستعمارية الأوروبية وهيمنتها، وحكمها المباشر في بعض الأحيان. وخلال فترة الهيمنة الأوروبية هذه، ومن ثم النفوذ الأوروبي، كانت هناك سلسلة من ردود الأفعال الإسلامية المتباينة:

قبول ومحاكاة، رفض وثورة. ومن اللافت - بالتأكيد - أنه عندما كانت تندلع ثورة شعبية حقيقية تضم الجماهير وتتجاوز نخبة متعلمة صغيرة، لم يكن هذا التحرك يُعبِّرُ عن نفسه بعبارات قومية أو وطنية أو اجتماعية أو اقتصادية، ولكن بعبارات إسلامية. وإبَّان المرحلة الرئيسة الأولى للتوسع الأوروبي في الأراضي الإسلامية في القرن التاسع عشر - عندما كانت الإمبراطورية البريطانية تضم شمال غرب الهند المسلم، والروس يفتحون أراضي القوقاز، والفرنسيون يغزون شمال أفريقيا - كانت المقاومة الأكثر فاعلية وثباتًا في هذه الأماكن الثلاثة جميعها هي المقاومة الإسلامية التي كان ينظمها الإخوان المسلمون بقيادة زعماء دينيين مسلمين. وتُعبر سير حياة كل من أحمد بريلوي Ahmed Brelwi (المتوفي في عام 1831م) في الهند، وشامل Shamil (المتوفي في عام 1871م) في داغستان، وعبد القادر (المتوفي في عام 1883م) في الجزائر، جميعها عن الشخصية الدينية - بشكل ملحوظ - لأول حركة مقاومة كبرى في العالم الإسلامي للزحف الأوروبي الاستعماري في الأماكن الثلاثة جميعها.

وفي الوقت المناسب، تم سحق الثلاثة جميعها، وتلا ذلك فترة من القبول وقَدْر مَّا من التكيف. وبرغم بعض المعارضة، بدأ الرعايا المسلمون في الإمبراطوريات الكبرى الثلاث - البريطانية والفرنسية والروسية - في تعلم لغات سادتهم الإمبرياليين، وتبني بَعْضًا من أنماطهم الثقافية أيضًا.

وجاءت المرحلة الثانية للمقاومة الإسلامية قُرب نهاية القرن التاسع عشر، عندما نجد - للمرة الأولى - كلمة الوحدة الإسلامية pan-Islam تُستخدَم للدلالة على حركة سياسية مُعلَنة تهدف إلى وحدة أكبر للعالم الإسلامي ضد التعدي والهيمنة الأوروبية. ونرى بالفعل، آنذاك، ما أصبح سمة مميزة لمثل هذه الحركات، مع التفرقة بين نوعين: أحدهما برعاية الدولة ويُستخدم دبلوماسيًّا بشكل أساسي، والآخر معارض وفي بعض الأحيان يكون مصحوبًا بما هو أكثر من مجرد مسحة من الراديكالية الاجتماعية.

ومع مطلع القرن العشرين، بدت الإمبراطوريات الأوروبية على أنها القوَى الكبرى في

العالم؛ وبناءً عليه، كان يُنظَر إلى الحكم الدستوري والنيابي - بشكل متزايد - على أنه وصفة النجاح. وعزز هذا المفهوم، الذي عبرت عنه الثورات الدستورية في إيران والإمبراطورية العثمانية في مطلع القرن العشرين، انتصار القوى الغربية - باعتبارهم حَمَلة اللواء الرئيسيين لهذا الشكل من أشكال الحكم - في عام 1918م. ولفترة قصيرة، كان هناك بعض التحركات من جانب حركة جهادية إسلامية جديدة، ولكن بفضل تماسك الجمهورية الكمالية العلمانية في تركيا والاتحاد السوفييتي في منطقة جنوب القوقاز ووسط آسيا، انتهت هذه المرحلة للنشاط الإسلامي وبدأت حقبة الحركات العلمانية التي كانت قومية في بعض المناطق، واشتراكية بمناطق أخرى، وقومية اشتراكية في كثير من المناطق.

وفي أواخر الثلاثينيات، تعرضت هذه العملية للهجوم، وكان بالإمكان تمييز أولِ تحركٍ لنوع جديد من الإسلام الجهادي. وتم إيقاف هذه العملية - فيما يبدو - في مطلع الخمسينيات بواسطة حكام أقوياء، وكان أبرزهم في إيران ومصر اللتين كانتا المركزين الرئيسيين للنشاط الإسلامي الجهادي. وعلى الرغم من الاختلاف بين الشاه في إيران والرئيس ناصر في مصر في عدة جوانب هامة، يبدو أنهما قد اتفقا في رؤيتهما للإسلام الجهادي على أنه تهديد لذلك النوع من نظام الحكم الذي كان كل منهما يحاول إرساء دعائمه، وفي استخدام كافة الوسائل الممكنة للإبقاء عليه تحت السيطرة. وفي إيران، فشل الشاه وأُطِيحَ به وحل محله نظام حكم إسلامي جهادي. وفي مصر، لا يزال خَلَف ناصر في الحكم لكنه يتعرض لتهديد متزايد من جانب قوى المعارضة الإسلامية الراديكالية.

وتنشط هذه القُوَى الآن في جميع أنحاء العالم الإسلامي وما ورائه، وتستهدف في المقام الأول أولئك الذين تعتبرهم مرتدين وخَوَنة في الداخل ومِن ورائهم العدو النهائي: عالم الكفار.

وتتناول الدراسات التالية عددًا من الجوانب المختلفة للعلاقة بين الدين والحُكم في العالم الإسلامي، وليس بين الكنيسة والدولة، ولكن - بالأحرى - بين الإيمان والقوة.

*****

رخصة للقتل

إعلان بن لادن الجهاد

في 23 فبراير من عام 1998م، نشرت «القدس العربي» (صحيفة عربية تصدر في لندن) النص الكامل لـ «بيان الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين». وبحسب الصحيفة، كان البيان قد أُرسِلَ إليها بتوقيعات أسامة بن لادن، المتهم من قِبل الولايات المتحدة بأنه العقل المدبر لتفجيرات أغسطس لسفاراتها في شرق أفريقيا، وقادة الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر، باكستان، بنجلاديش. ويكشف البيان - الذي هو قطعة بلاغية رائعة ترقى في بعض مواضعها لأن تكون نثرًا عربيًا شعريًا - عن رواية تاريخية سيجدها معظم الغربيين غير مألوفة. بيد أن مَظلمات بن لادن ليست كما قد يتوقعه الكثيرون.

ويبدأ البيان باستهلال يستشهد بالمقاطع الأكثر حديثًا عن القتال في القرآن وأحاديث النبي محمد، ثم يتابع: «فمنذ أن دحى الله جزيرة العرب، وخلق فيها صحراءها، وحَفَّها ببحارها لم تدهمها غاشية كهذه الجحافل الصليبية التي انتشرت فيها كالجراد تزحم أرضها، وتأكل ثرواتها، وتبيد خضراءها. كل ذلك في وقت تداعت فيه على المسلمين الأمم كما تداعت الأكلة إلى قصعتها».

ويمضي البيان للحديث عن الحاجة إلى فهم الوضع والعمل على تصحيحه. ويقول البيان: إن الحقائق معروفة للجميع، وتندرج تحت ثلاثة عنواناتٍ رئيسةٍ:

أولًا: منذ ما يربو على سبع سنين وأمريكا تحتل أراضي الإسلام في أقدس بقاعها، وتنهب خيراتها، وتُملي على حكامها، وتذل أهلها، وتُرعب جيرانها، وتجعل من قواعده رأس حربة تقاتل بها شعوب الإسلام المجاورة.

وإذا كان في الماضي من جادل في حقيقة هذا الاحتلال، فقد أطبق على الاعتراف به أهل الجزيرة جميعًا، ولا أدل عليه من تمادي الأمريكان في العدوان ضد شعب العراق، انطلاقًا من الجزيرة رغم أن حكامها جميعًا يرفضون استخدام أرضهم لذلك، ولكنهم مغلوبون.

ثانيًا: رغم الدمار الكبير الذي حلَّ بالشعب العراقي على يدي التحالف الصليبي- اليهودي، ورغم العدد الفظيع من القتل الذي جاوز المليون، رغم كل ذلك يحاول الأمريكان مرة أخرى معاودة هذه المجازر المروعة وكأنهم لم يكتفوا بالحصار الطويل بعد الحرب العنيفة ولا بالتمزيق والتدمير وهم يأتون اليوم ليبيدوا بقية هذا الشعب وليذلُّوا جيرانه من المسلمين.

ثالثًا: إذا كانت أهداف الأمريكان من هذه الحروب دينية واقتصادية، فإنها كذلك تأتي لخدمة دويلة اليهود، ولصرف النظر عن احتلالها لبيت المقدس وقتالها للمسلمين فيه.

ولا أدل على ذلك من حرصهم على تدمير العراق، أقوى الدول العربية المجاورة، وسعيهم لتمزيق دول المنطقة جميعًا كالعراق والسعودية ومصر والسودان إلى دويلات ورقية تضمن بفرقتها وضعفها بقاء إسرائيل واستمرار الاحتلال الصليبي الغاشم لأرض الجزيرة».

ويؤكد البيان أن هذه الجرائم تُعَد بمثابة «إعلان صريح للحرب من قِبل الأمريكان على الله ورسوله والمسلمين». وفي وضع كهذا - يقول البيان - جاء حكم العلماء، المراجع في علم الدين والقانون الإسلامي أو الشريعة - عبر القرون، بالإجماع على أنه عندما يهاجم الأعداء أراضي المسلمين، يصبح الجهاد واجبًا على كل مسلم.

وباللغة الفنية للعلماء، فقد تكون الواجبات الدينية جماعية، أي أن يقوم المجتمع ككلٍّ بأدائها، أو فردية، أي أن يكون أداؤها فرضًا على كل فرد مسلم. وفي الحرب الهجومية،

يكون واجب الجهاد الديني جماعيًا وقد يقوم بأدائه متطوعون ومحترفون. ومع ذلك، فعندما يدافع المجتمع الإسلامي عن نفسه، يصبح الجهاد فرضًا على كل فرد.

وبعد الاستشهاد بالعديد من المراجع الإسلامية، يمضي الموقعون على البيان إلى الجزء الأخير والأهم من إعلانهم، وهو الفتوى أو الحكم، والذي يؤكد أن:

«قتل الأمريكان وحلفائهم، مدنيين وعسكريين، فرض عين على كل مسلم أمكنه ذلك في كل بلد تيسر فيه، وذلك حتى يتحرر المسجد الأقصى من قبضتهم».

وبعد الاستشهاد بالمزيد من الآيات القرآنية ذات الصلة، تتابع الوثيقة:

«إننا بإذن الله، ندعو كل مسلم يؤمن بالله ويرغب في ثوابه إلى امتثال أمر الله بقتل الأمريكان ونهب أموالهم في أي مكان وجدهم فيه، وفي كل وقت أمكنه ذلك، كما ندعو علماء المسلمين وقادتهم وشبابهم وجنودهم إلى شن الغارة على جنود إبليس الأمريكان، ومن تحالف معهم من أعوان الشيطان».

ويختتم البيان والفتوى بسلسلة من الاستشهادات الأخرى من كتاب المسلمين المقدس.

الكفار

قد تبدو نظرة بن لادن إلى حرب الخليج على أنها عدوان أمريكي غريبة بعض الشيء، لكنها مقبولة على نطاق واسع - وإن لم يكن على نحو شامل بأية حال - في العالم الإسلامي. وبالنسبة لمقاتلي الحروب المقدسة لأي دين، فالمؤمنون دائمًا ما يكونون على حق والكفار دائمًا على باطل، أيًا كان أنصار القضية وأيًا كانت الظروف المحيطة بمواجهتهم.

وستكون المناطق الثلاث للمَظلَمة المُدرَجة في البيان - الجزيرة العربية، العراق، القدس- مألوفة لمراقبي المشهد الشرق أوسطي. لكن الشيء الذي قد يكون أقل أُلفةً هو

التسلسل والتوكيد. وبالنسبة للمسلمين، فبينما نميل نحن أحيانًا في الغرب لأن ننسى، فأولئك العارفون بالتاريخ والأدب الإسلامي يعلمون أن الجزيرة العربية هي الأرض المقدسة بلا منازع - مكة حيث وُلِدَ النبي، والمدينة حيث أسس أول دولة مسلمة، والحجاز التي كان أهلها أول من اجتمعوا على الدين الجديد وأصبحوا حَمَلَة لوائه. وقد عاش محمد ومات في الجزيرة العربية، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون، خلفاؤه المباشرون على رأس المجتمع الإسلامي. وبعد ذلك، وباستثناء فاصل زمني قصير في سوريا، كان العراق هو مركز العالم الإسلامي ومسرحًا لإنجازاته الكبرى، ومقر الخلافة لنصف ألفية من الزمن. وبالنسبة للمسلمين، لا يمكن التخلي أبدًا عن أية قطعة أرض تم ضمها ذات يوم إلى عالم الإسلام، لكن أهمية أي من هذه الأراضي لا تُقارن بأهمية الجزيرة العربية والعراق.

ومن بين هاتين، فالجزيرة العربية هي الأكثر أهمية بكثير. ويخبرنا المؤرخون العرب الكلاسيكيون بأنه في السنة الـ 20 بعد الهجرة (انتقال محمد من مكة إلى المدينة) الموافقة لسنة 641 من التقويم المسيحي، قرر الخليفة عمر إخراج اليهود والنصارى من الجزيرة العربية تنفيذًا لوصية النبي التي نطق بها وهو على فراش الموت: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب». وكان المعنيون بهذا الأمر هم يهود واحة خيبر في الشمال ونصارى نجران في الجنوب. وكان كلاهما مجتمعًا قديمًا وعميق الجذور، وكانوا عربًا في لغتهم وثقافتهم وأسلوب حياتهم، ويختلفون عن جيرانهم في دينهم فقط.

وطعن بعض المراجع الإسلامية السابقين في الحديث المنسوب للنبي. ولكن تم قبوله بوجه عام على أنه صحيح، ووضعه عمر موضع التنفيذ. وعلى عكس العالم المسيحي الوسيط، حيث كان طرد اليهود والمسلمين (بعد إعادة فتح أسبانيا) أمرًا معتادًا ومتكررًا، فتهجير الأقليات الدينية نادر للغاية في التاريخ الإسلامي. ومقارنة بعمليات التهجير الأوروبية، فقد كان قرار عمر محدودًا ورحيمًا. ولم يشمل القرار جنوب وجنوب شرق

الجزيرة العربية اللتين لم يكن يُنظَر إليهما على أنهما جزء من أرض الإسلام المقدسة. وعلى عكس اليهود والمسلمين الذين أُخرِجوا من أسبانيا والبلدان الأوروبية الأخرى لإيجاد أي ملجأ بمكان آخر يمكنهم الوصول إليه، فقد أُعِيدَ توطين يهود ونصارى الجزيرة العربية في الأراضي التي خُصِّصَت لهم: اليهود في سوريا وفلسطين، والنصارى في العراق. كما كانت هذه العملية تدريجية وليست مفاجئة، وهناك روايات عن بقاء اليهود والنصارى في خيبر ونجران لبعض الوقت بعد قرار عمر.

لكن القرار كان نهائيًا ولا رجعةَ فيه، ومنذ ذلك الحين وحتى الآن ظلت أرض الحجاز المقدَّسة محرمةً على غير المسلمين. وطبقًا للمذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي، المقبول لدى السعوديين والمُوَقِّعين على البيان، فمجرد أن تطأ قدم شخص غير مسلم التربة المقدسة إثم كبير. وفي بقية المملكة، ففي الوقت الذي كان يُسمَح فيه لغير المسلمين بالدخول كزوار مؤقتين، لم يكن مصرحًا لهم بالإقامة أو ممارسة شعائر دينهم.

ويقدم لنا تاريخ الحملات الصليبية مثالًا حيًا للأهمية النسبية للجزيرة العربية والأماكن الأخرى في المفاهيم الإسلامية. وكان استيلاء الصليبيين على مدينة بيت المقدس في عام 1099م انتصارًا للعالم المسيحي وكارثة ليهود المدينة. لكن ذلك لم يكن موضع اهتمام يُذكَر استنادًا إلى التأريخ العربي لتلك الفترة. ولم تجد نداءات الاستغاثة من المسلمين المحليين في دمشق وبغداد أي مُجِيب، وسرعان ما انخرطت الإمارات الصليبية، التي أُنشِئت أخيرًا من أنطاكية إلى بيت المقدس، في لعبة السياسة الشرقية، في الوقت الذي شكلت فيه التحالفات عبر الأديان نمطًا للتنافس بين الأمراء المسلمين والمسيحيين وفي أوساطها.

ولم تبدأ الحملة الصليبية الكبرى المضادة، والتي ساقت الصليبيين إلى البحر في نهاية الأمر، إلا بعد مرور قرن من الزمان تقريبًا. وكان سببها المباشر هو أفعال القائد الصليبي، قاطع الطرق، رينالد دي شاتيليون Raynald of Châtillon الذي استولى على حصن

الكرك جنوب الأردن، وظل مسيطرًا عليه خلال الفترة ما بين عامي 1176 و1187م، واستخدمه في شن سلسلة من الغارات على قوافل المسلمين وتجارتهم بالمناطق المجاورة، بما في ذلك الحجاز. ومن المرجح أن يكون مؤرخو الحملات الصليبية مُحِقِّين في القول بأن دافع رينالد كان اقتصاديًّا في المقام الأول من خلال الرغبة في السلب والنهب. لكن المسلمين اعتبروا حملاته استفزازًا وتحديًا موجهًا ضد الأماكن الإسلامية المقدسة. وفي عام 1182م، وانتهاكًا لاتفاقية بين ملك بيت المقدس الصليبي وقائد المسلمين صلاح الدين، هاجم رينالد قوافل المسلمين ونهبها، بما في ذلك إحدى قوافل الحج المتجهة إلى مكة. وكان الأبشَع من ذلك - من وجهة نظر المسلمين - تهديده للجزيرة العربية وحملة قرصنة لا تُنسَى في البحر الأحمر، وكان أبرز ما فيها هجمات على سفن المسلمين وموانئ الحجاز التي كانت تخدم مكة والمدينة. وقد أثار هذا غضب صلاح الدين فما كان منه إلا أن أعلن الجهاد ضد الصليبيين.

وقد اشتُهِرَ صلاح الدين حتى في أوربا المسيحية، وكان موضعًا للإعجاب حقًّا لمعاملته التي اتسمت بالشهامة والكرم لأعدائه المهزومين. لكن شهامته لم تشمل رينالد دي شاتيليون. وكتب المؤرخ العربي الكبير ابن الأثير أن صلاح الدين قال: «كنت نذرت مرتين أن أقتله إن ظفرت به: إحداهما لما أراد المسير إلى مكة والمدينة، والأخرى لما نهب القافلة واستولى عليها غدرًا». وبعد انتصار صلاح الدين، وعندما وقع عدد كبير من الأمراء والقادة الصليبيين في الأسر، عزل رينالد دي شاتيليون عن بقية الأسرى وقطع رأسه بيده.

وبعد نجاح الجهاد واسترداد بيت المقدس، يبدو أن صلاح الدين وخلفاءه قد فَتَر اهتمامهم بالمدينة. وفي عام 1229م، تنازل أحدهم عن بيت المقدس للإمبراطور فريدريك الثاني Frederick II كجزء من اتفاق تسوية عامة بين الحاكم المسلم والصليبيين. وفي عام 1244م، تم استرداد بيت المقدس بعد أن حاول الصليبيون جعلها مدينة مسيحية

خالصة، ثم أصبحت مدينة إقليمية صغرى في نهاية الأمر. ولم يعاود الاهتمام واسع الانتشار ببيت المقدس إلا في القرن التاسع عشر، وكان ذلك بسبب النزاعات بين القوى الأوروبية لفرض وصايتها على الأماكن المسيحية المقدسة، بادئ الأمر، ثم بفعل الموجات الجديدة للهجرة اليهودية بعد عام 1882م.

ومع ذلك، ففي الجزيرة العربية، جاء التهديد التالي الملحوظ من جانب الكفار في القرن الثامن عشر مع توطيد دعائم القوة الأوروبية في جنوب آسيا، ومعاودة السفن المسيحية الظهور على مقربة من شواطىء الجزيرة العربية. وكان الشعور الناتج بالغضب - على أقل تقدير - أحد عناصر الإحياء الديني الذي أحدثته الحركة الوهابية في الجزيرة العربية وتزعمه آل سعود، مؤسسو الدولة السعودية الحديثة. وخلال فترة الهيمنة الأنجلو- فرنسية على الشرق الأوسط، حكمت القوى الإمبريالية العراق، سوريا، فلسطين، مصر، السودان. وراحت تَفرِض في أطراف الجزيرة العربية، في عدن ومشيخات الخليج المُهادِنة، لكنها كانت حكيمة بما يكفي لئلا يكون لها أي تدخل عسكري مع احتفاظها بحد أدنى للتدخل السياسي في شؤون شبه الجزيرة.

وكان النفط سببًا في جعل ذلك المستوَى للتدخل غير كافٍ تمامًا، وبدأ التدخل الغربي المتزايد، الأمريكي في غالبيته، في تغيير كافة نواحي الحياة في الجزيرة العربية. وظل ميناء جدة الواقع على البحر الأحمر زمنًا طويلًا بمثابة منطقة حجر صحي ديني، وكان يُسمَح للممثلين الدبلوماسيين والقنصليين والتجاريين الأجانب بالإقامة فيها. وأدى اكتشاف النفط واستغلاله - والنمو الذي أعقبه للعاصمة السعودية، الرياض، من مدينة واحة صغيرة إلى عاصمة كبرى - إلى تدفق الأجانب بأعداد كبيرة. وكان تواجدهم، والذي لا يزال الكثيرون يعتبرونه انتهاكًا للقُدسية، سببًا في غرس بذور حالة من الاستياء المتزايد.

وطالما كان هذا التدخل الأجنبي اقتصاديًا على وجه الحصر وكانت العطايا أكثر مما يكفي للتخفيف من وطأة أيّةِ مَظلَمة، فمن الممكن تَحمُل التواجد الأجنبي. ولكن،

في السنوات الأخيرة، طرأ تغييرٌ على الاثنين كليهما. ومع هبوط أسعار النفط وزيادة السكان والنفقات، لم تعُد العطايا كافية وأصبحت المظالم أكثر عددًا وأعلى صوتًا. كما أن التدخل لم يعُد قاصرًا على الأنشطة الاقتصادية. وقد أضافت الثورة في إيران وحروب صدام حسين أبعادًا سياسية وعسكرية للتدخل الأجنبي، وأضفت بعض المعقولية على صيحات «الإمبريالية» المسموعة بشكل متزايد. وحيثما كان الأمر يتعلق بأرضهم المقدسة، يميل كثير من المسلمين لتعريف الصراع - وفي بعض الأحيان، العدو أيضًا - بلُغة دينية، إذ أنهم ينظرون إلى القوات التي أُرسِلَت لتحرير الكويت من صدام حسين على أنهم غُزاة ومحتلون كفرة. ويعزز هذه النظرة التفوق الأمريكي الواضح بين قوى العالم الكافر.

صور زائفة

يرى معظم الأمريكيين أن البيان صورة زائفة وتشويه جسيم لطبيعة التواجد الأمريكي في الجزيرة العربية والغرض منه. ويجب أن يعلموا أيضًا أنه بالنسبة لكثير من - وربما أكثرية - المسلمين، فهذا البيان يعطي صورة زائفة وغريبة لطبيعة الإسلام وعقيدة الجهاد خاصته. ويتحدث القرآن عن السلام والحرب أيضًا. وتتيح مئات الآلاف من الأحاديث والأقوال المنسوبة- بدرجات متفاوتة من المصداقية - للنبي، والتي يفسرها العلماء بطرق شتى، مجالًا واسعًا للتوجيه والإرشاد. والتفسير الجهادي العنيف هو واحد من بين كثير من التفاسير. وعادة ما تشتمل الرسائل الفقهية القياسية حول الشريعة على فصل عن الجهاد بمفهومه العسكري على أنه حرب نظامية ضد الكفار والمرتدين. لكن هذه الرسائل تنص على السلوك القويم واحترام قواعد الحرب في أمور كبدء الحرب وإنهائها، ومعاملة غير المقاتلين والأسرى، ناهيك عن المبعوثين الدبلوماسيين. كما يناقش الفقهاء أيضًا الإدارة الفعلية للحرب، ويختلفون بشأنها في بعض الأحيان. ويُجِيز بعضهم، ويُقَيِّد بعضهم الآخر، ويستنكر فريق ثالث منهم

استخدام المنجنيق والسهام المسمومة وتسميم مصادر مياه العدو في العصور الوسطى - كمرادف للحرب الصاروخية والكيميائية حديثًا - خشية وقوع إصابات متفرقة جراء استخدام هذه الأسلحة. ولا يوجد في أي موضع من النصوص الإسلامية الأساسية ما يحض على الإرهاب والقتل. كما لا يوجد بأي موضع منها ما يؤيد القتل العشوائي للأبرياء.

ومع ذلك، فهناك بعض المسلمين على استعداد للموافقة على ما جاء به البيان من تفسير متطرف لدينهم، وقليل منهم المستعدون لتطبيقه. والإرهاب لا يحتاج سوى قِلَّةٍ. ومن الواضح أن الغرب لابد أن يدافع عن نفسه بأية وسيلة تثبت فاعليتها. ولكن، عند وضع الاستراتيجيات لمحاربة الإرهابيين، فمن المؤكد أنه سيكون من المفيد فَهْم القوى التي تحركهم.

*****

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

24

2

أوروبا والإسلام

في أواخر القرن الخامس عشر، بدأت الشعوب الأوروبية حركة توسع عظيمة أدخلت العالم أجمع - بدرجات متفاوتة - في فلَك الحضارة الأوروبية بحلول منتصف القرن العشرين. وحدث التوسع الأوروبي في كلا الطرفين- من الغرب بحرًا، ومن الشرق برًّا. وفي بعض المناطق، أدى هذا التوسع إلى الهيمنة وإلى استيعاب الشعوب البدائية أو إقصائها، وإلى استيطان الأوروبيين الغربيين والشرقيين ما كان يُنظَر إليها على أنها أراضٍ خاوية. وفي مناطق أخرى، كان التوسع سببًا في اتصال الأوروبيين، واصطدامهم في أغلب الأحيان، بالحضارات القديمة والدول القوية. وبحلول القرن العشرين، كان قد تم إلحاق الهزيمة بجميع هذه الدول وإخضاعها إلا قليلًا، وأصبحت شعوبها وأراضيها مفتوحة أمام التغلغل السياسي والثقافي والاقتصادي الأوروبي. وحتى تلك الدول القليلة، التي استطاعت البقاء في عالم يهيمن عليه الغرب، فقد تمكنت من ذلك على حساب تبنيها للطرائق الأوروبية على نطاق واسع.

وخلال توسعهم باتجاه آسيا وأفريقيا، واجه الأوروبيون ثلاث حضارات كبرى: الهندية، الصينية، الإسلامية. وبينما كان قلب الإسلام في المناطق التي تُعرف الآن بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وغالبية سكانها من المسلمين الذين يتحدثون العربية والفارسية والتركية، كان هناك عدد كبير من السكان المسلمين والعديد من الدول المسلمة في السهب الأوراسي، وشبه القارة الهندية، وشبه الجزيرة العربية، وجزر جنوب شرق آسيا، وأجزاء هامة من أفريقيا السوداء.

وفي العلاقة المتطورة بين أوربا متوسعة وهذه الحضارات الأفرو- آسيوية الثلاث

العريقة، كان هناك اختلاف هام بين حضارة الإسلام والاثنتين الأُخريين. وقبل رحلات الاستكشاف والتوسع، ظلت الهند والصين بعيدتين عن الآفاق الأوروبية كبلدين نصف أسطورتين لا يُعرَفان إلا من إشارات متفرقة إليهما في الكتب المقدسة والأعمال الكلاسيكية، ومن الروايات العابرة للرحالة الشجعان. وكانت معرفة الهنود والصينيين بأوروبا وشعوبها أقل بكثير، حتى إن مجرد اسمها لم يرد ذكره في أي موضع في السجلات التاريخية والأدبية لهذه الحضارات.

وفي العالم الإسلامي، أيضًا، كان اسم أوربا مجهولًا تقريبًا. ولم يظهر إلا في عدد قليل من الترجمات أو الاقتباسات العربية الأولى من النصوص الجغرافية الإغريقية، لكنه لم يصبح جزءًا من الاستخدام الجغرافي والسياسي المقبول للإسلام الوسيط، ولم يدخل حيز الاستخدام العام إلا في أواخر القرن التاسع عشر عندما اجتلبت الهيمنة السياسية، ومن ثم الفكرية، الأوروبية قبولًا عامًا للتسمية الأوروبية.

ولكن، إذا كان اسم أوربا مجهولًا، فقد كان الواقع الذي يدل عليه قديمًا ومألوفًا. وعلى عكس جيرانها وأسلافها، فقد ميزت الدولة الإسلامية نفسها بدين، وكمجتمع كانت فيه الهوية والولاء يتحددان بقبول دين مشترك. وبالنسبة لمسلمي العصر الوسيط، فقد كان العالم ينقسم إلى قسمين: دار السلام، حيث يسود دين الإسلام وشريعته؛ وبقية العالم الذي كان يُعرَف بدار الحرب، والذي سيأتي إليه المسلمون - في الوقت المناسب - بدين الإسلام وشريعته. ومنذ تاريخ مبكر، تعلم المسلمون التمييز بين المجتمعات الواقعة شرقًا وجنوبًا، والتي لم يكن زعماؤها يعتنقون أي دين مُنَزَّل يمكن الاعتراف به، وكان يمكن اعتبار أهلها جُندٌ للإسلام قابلين للتعليم، والشعوب الواقعة شمالًا وغربًا والتي اعتنقت المسيحية. وإذا كان اسم أوربا لم يكن يعني شيئًا، فقد كان اسم العالم المسيحي يعني الكثير.

وقد ظل العالمان المسيحي والإسلامي جيرانًا، وفي أغلب الأحيان أعداءً، منذ مجيء

الإسلام في القرن السابع. وكانت تربطهما علاقة قديمة، وبعض التشابهات الأساسية على الرغم من أنه نادرًا ما كانت واضحة سواءً في الأزمنة الوسيطة أو الحديثة.

فما هو إذن ذلك الشيء المشترك بين الإسلام والمسيحية؟ ويمكن الإجابة على هذا السؤال بعبارة أدبية بأنه تراث مشترك، وبعبارة مادية بأنه مجال نفوذ مشترك أو بالأحرى متنازَع عليه.

وقد وُلِدت المسيحية والإسلام، وسلفهما المشترك اليهودية، جميعهم في نفس المنطقة وتشكلوا بفعل الكثير من ذات المؤثرات. وكان الدينان الأخيران كلاهما وريثين لحضارات الشرق الأوسط القديمة وما تلاها. وتأثر كلاهما تأثرًا شديدًا بالديانة اليهودية، والفلسفة والعلوم الإغريقية، والحكومة والقانون الرومانيين. وتقاسما حيزًا عريضًا للذكريات والمعتقدات المتعلقة بالنبوة والوحي والكتاب المقدس!! وقد أوجدت هذه التشابهات، التي تم التعبير عنها في اللاهوت واللغةِ أيضًا، إمكانية النزاع وكذلك الحوار الذي لم يكن من الممكن أن ينشأ بين المسيحيين أو المسلمين من ناحية وأنصار الأديان الشرقية، كالهندوسية أو البوذية، من ناحية أخرى. واتهم المسيحيون والمسلمون - على حد سواء - كل منهما الآخر بأنهم كفار، مُعَبِّرين بذلك عن موقفهم المشترك تجاه الدين.

وبالإضافة إلى التراث المشترك، كان هناك مجال نفوذ مشترك أيضًا. وجاء توسع الدين والدولة الإسلامية في القرنين السابع والثامن على حساب العالم المسيحي إلى حد كبير. واستولى المسلمون - أثناء تقدمهم - على العراق من الإمبراطورية الفارسية، وكان العراق بلدًا مسيحيًا في أغلبه آنذاك، واستولوا على سوريا وفلسطين ومصر وشمال أفريقيا وشبه الجزيرة الإيبيرية وصقلية من الإمبراطورية الرومانية المُتَنصِّرة وبعض الدول المسيحية الأخرى. وها نحن اليوم، نعتبر أسبانيا والبرتغال جزءًا من أوروبا خسرناه لمصلحة الإسلام ثم استرددناه، لكن المسيحية كانت أقدم وأعمق جذورًا

في الشرق وشمال أفريقيا منها في جنوب غرب أوربا، وكانت خسارتها، وبخاصة للأرض المقدسة، لطمة أشد وطأة بكثير للعالم المسيحي الوسيط. وفي وقت لاحق، أدى توسع المغول في أوربا الشرقية، ثم اعتناقهم الإسلام، إلى إخضاع مساحات واسعة من أراضي أوربا الشرقية للسيطرة الإسلامية. وفي الوقت الذي فرض فيه التَّتر المتأسلمون سيطرتهم على روسيا والسهوب، كان أقرباؤهم، الأتراك العثمانيون، يشقون طريقهم عبر شبه جزيرة البلقان إلى قلب أوربا ذاته.

وكان لدى المسيحية والإسلام كليهما - على حد سواء - بعض الصعوبة في الاعتراف بوجود الآخر كأحد الأديان الكبرى، وكدين وحضارة منافسين يحملان رسالة بديلة للإنسانية. وعبر كلا الجانبين عن هذا الرفض من خلال ممارسة ما يدل على الخصومة مع الأسماء العِرقية أكثر منها مع الدينية. وكان المسلمون يشيرون إلى المسيحيين الأوروبيين بالرومان أو السلافيين أو الفرنجة؛ وكان الأوروبيون يشيرون إلى المسلمين بالعرب أو البربر أو الأتراك أو التَّتر تبعًا للجماعة التي كانوا يُلاقونها. لكن كلاهما كان على وعي شديد بأن الآخر يملك ويقدم وحيًا آخر وشريعة أخرى؛ وعبر كلاهما عن إدراكه هذا بنعته الآخر بنُعوت مثل: مشرك، كافر، وثني.

ومن حيث الترتيب الزمني، كانت المسيحية هي الديانة السابقة والإسلام الديانة اللاحقة. وكان لهذا نتائج هامة بالنسبة لمواقفهما المتبادلة، فراح كل منهما ينظر إلى نفسه على أنه الوحي الخاتَم لغرض الله للإنسانية. وبالنسبة للمسيحي، كان اليهودي مُبَشِّرًا، وبناءً عليه يمكن منحه تسامحًا محدودًا ومتزعزِعًا. فدينه صحيح، لكنه مُحَرَّف ومنقُوص. وكان بمقدور المسلم أن يعتبر كلًّا من اليهود والنصارى مُبَشِّرين وأصحاب كتب مقدسة مستمدة من وحي صحيح، لكنها منقُوصة وتم تحريفها من قِبل أوصيائها غير الأكفاء، ولذا حل محلها وحي الإسلام الخاتَم والكامل.

ومرة أخرى، يوجد هنا تناقض لافت بين ردود الأفعال الإسلامية من ناحية، وردود

الأفعال الهندية والصينية من ناحية أخرى، تجاه التوسع الأوروبي. وبالنسبة للهندوس والبوذيين والكونفوشيوسيين وغيرهم، كانت الحضارة المسيحية جديدة وغير معروفة، ولذا كان من الممكن النظر إلى أولئك الذين جاءوا بها والأشياء التي جلبوها بطريقة موضوعية نوعًا ما. وبالنسبة للمسلمين، كانت المسيحية- ومن ثم كل ما يتصل بها ضمنيًّا - معروفة، مألوفة، منقوصة. وأُدمِج ما كان صحيحًا من المسيحية في الإسلام، وما لم يُدمَج منها لم يكن صحيحًا.

وعلى الجانب المسيحي، كان هناك اختلافٌ مشابهٌ في المواقف تجاه الحضارات الآسيوية الكبرى، وكان ذلك لأسباب واضحة. فلم يسبق للهنود أو الصينيين فتح إسبانيا أو الاستيلاء على القسطنطينية أو محاصرة فيينا. كما لم يسبق للهندوس أو البوذيين أو الكونفوشيويين نَبْذ الأناجيل المسيحية باعتبارها مُحَرَّفة ومهجورة وطرح نسخة لاحقة أفضل لكلمة الله لتحل محلها.

وعلى الرغم من أن المسيحيين والمسلمين ربما يكون كلٌّ منهما قد أبدى قليلًا من الاحترام والتقدير لدين الآخر، فقد كان كلاهما على وعي شديد بالأخطار التي كانت تهددهم من جانب القوى المعادية بسبب تلك الأديان. ولزمن طويل جدًّا، كان هذا يعني - من الناحية العملية - تهديدًا إسلاميًّا لأوروبا. وفي معظم العصور الوسطى، كان يُنظَر إلى الإسلام على أنه يمثل خطرًا قاتلًا. وخلال ما يزيد على قرن من الزمان بقليل، كانت جيوش المسلمين انتزعت الشواطىء الشرقية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط من العالم المسيحي، وقامت بفتح إسبانيا والبرتغال وجزء من إيطاليا، وراحت تغزو فرنسا أيضًا. وفي أوربا الشرقية، أدت غزوات التَّتر، بادئ الأمر، ومن بعدهم الأتراك، إلى استمرار التهديد الإسلامي في الأزمنة الحديثة.

ومن المعتاد اليوم، إظهار الحملات الصليبية على أنها أول ممارسة غربية للإمبريالية العدوانية في العالم الثالث. وهذا التفسير من قَبيل المفارقة التاريخية، والواقع أنه خالٍ

من أي معنًى في السياق الزمني. وكان زحف الجيوش المسيحية في القرن الحادي عشر، في أساسه، محاولة لكسر قبضة الكماشة الإسلامية على أوربا واسترداد أراضي العالم المسيحي المفقودة. وكان إخفاق المسلمين في فرنسا، واسترداد صقلية، وإعادة فتح إسبانيا تدريجيًّا جميعها جزءًا من ذات التحرك العسكري الذي بلغ ذروته بوصول الصليبيين إلى الشرق في نهاية القرن الحادي عشر. وكما كانت إسبانيا والبرتغال، كانت سوريا وفلسطين أراضيَ مسيحية قديمة، وكان إعادة فتحها واجبًا مسيحيًّا، لا سيما أن الأخيرة تضم الأماكن المقدسة للعالم المسيحي. وكان الفتح الإسلامي لها لا يزال حديثًا نسبيًّا، وكان لا يزال بها أعدادٌ كبيرة من السكان المسيحيين.

وأثبت استرداد جنوب أوربا أنه دائم، وتم ترسيم حدود أوربا ذاتها بطريقة ما من خلال إعادة الفتح. وأخفق الصليبيون في الشرق. وواجهوا موجة جديدة للتوسع الإسلامي لم تكن بقيادة العرب هذه المرة بل الأتراك الذين كانوا قد تمكنوا بالفعل من فتح الجزء الأكبر من الأناضول المسيحي اليوناني وسرعان ما أتوا بالإسلام التركي إلى جنوب شرق أوربا، وإلى شرق أوربا من خلال فتوحات القبيلة الذهبية المتأسلمة، المُتَتركة (من تَترِيك أو تركي - المترجم). وبدورِه، فقد أتى هذا التوسع بردة فعل أوروبية أخرى تمثلت في نشأة مسكوفي (إمارة موسكو) Muscovy، والشعوب المسيحية في البلقان بعد قرون.

وكان التوسع الأوروبي العظيم منذ نهاية القرن الخامس عشر، في كلا طرفي أوربا الشرقي والغربي، في أصله استمرارًا لعملية التحرر الذاتي الأوروبي هذه. وقام الإسبان والبرتغاليون بطرد البربر من أيبيريا وملاحقتهم حتى أفريقيا وما ورائها. وتمكن الروس من طرد التَّتر من مسكوفي وملاحقتهم حتى مناطق بعيدة داخل آسيا.

وفي الغرب، حذت أمم أوربا الغربية البحرية الأخرى، ومن بعدها -بدرجة أقل- القاريون المرتبطون بالأرض، حذو الأسبان والبرتغاليين. وفي أوربا الشرقية، كانت

الغلبة للروس بتوسعهم شرقًا وجنوبًا وصولًا إلى بحر قزوين والبحر الأسود وآسيا الوسطى. وفي الوقت المحدد، اجتمعت أوربا الشرقية والغربية والوسطى في تحرك جديد نحو قلب الشرق الأوسط، في الوقت الذي كانت فيه سلطة العثمانيين تتهاوى وتَضعُف، وتسقط في نهاية الأمر.

وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم تَعُد أوربا كما كانت حينما وقعت بين فكي كماشة المسلمين، لكن الأراضي الإسلامية هي التي وقعت بين فكي كماشة التوسع الأوروبي. ومن الشمال، تقدم الروس وتوغلوا داخل الأراضي الإسلامية التي تتحدث التركية والفارسية بين البحر الأسود وآسيا الوسطى. ومن الجنوب، اقتربت القوى البحرية، القادمة من قواعدها الجديدة في جنوب آسيا وجنوب أفريقيا، من الخليج العربي والبحر الأحمر عبر المحيط الهندي. وتوغل الأسبان غربًا وتبعهم - في وقت لاحق وبنجاح أكبر - الفرنسيون والإيطاليون، وقاموا بغزو شمال أفريقيا المسلم. ومع مطلع القرن العشرين، كان معظم العالم الإسلامي قد أُدمِجَ في الإمبراطوريات الأوروبية الأربع الكبرى: الروسية، الهولندية، البريطانية، الفرنسية. حتى تركيا وإيران، الإمبراطوريتين الإسلاميتين اللتين تمكنتا من التشبث باستقلال متزعزع في عصر الهيمنة الأوروبية، تم اختراقهما بشدة من قِبل المصالح والمؤسسات والأفكار الأوروبية، على كافة مستويات حياتهما العامة تقريبًا وحياتهما الخاصة على نحو متزايد.

ومنذ مرحلة مبكرةٍ، كان حكام العالم الإسلامي على عِلم بهذا التقدم الأوروبي والخطر الذي يمثله سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا. وأبدت الإمبراطورية العثمانية، بوصفها القوة التي كانت تتزعم العالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر، بعضًا من الوعي بالتوسع الروسي والأوروبي الغربي داخل آسيا، وبالأخص في أعقاب ضم مصر وسوريا، والعراق في وقت لاحق، إلى الأملاك العثمانية وامتداد النفوذ العثماني إلى المياه الإقليمية الشرقية. وتم إرسال حملة عثمانية إلى الهند، وتوغلت أخرى أصغر منها بعيدًا

وصولًا إلى أتشيه Acheh في سومطرة. ودرس المسئولون العثمانيون، في القرن السادس عشر، خططًا لشق قناتين؛ إحداهما عبر برزخ السويس للسماح بتحرك الأساطيل العثمانية من البحر الأبيض المتوسط إلى البحر الأحمر وما ورائه، والأخرى لربط نهري دُون Don والفولجا Volga للسماح ببسط النفوذ البحري العثماني من البحر الأسود إلى بحر قزوين.

لكن شيئًا من أي من هذه المشروعات لم يتحقق؛ وعمومًا، يبدو أنه لم يكن هناك أي شعور حقيقي بالحاجة الملحة إليها. كما أن هذا لم يكن محتملًا طالما كان العثمانيون واثقين من تفوقهم الساحق على أوربا مسيحية منقسمة بفعل الصراعات الدينية والاقتصادية وبين السلالات الحاكمة. وربما كان الأوروبيون يبحرون ويمارسون التجارة في الأماكن البعيدة ما وراء المحيطات، لكن العثمانيين أحكموا سيطرتهم على مفترق الطرق الحيوي الذي كانت تلتقي عنده القارات الثلاث: أوربا، آسيا، أفريقيا. وهيمنت الأساطيل العثمانية على شرق البحر الأبيض المتوسط، حيث كان الانتصار المسيحي في معركة ليبانتو Lepanto (معركة بحرية وقعت في ٧ أكتوبر من عام ١٥٧١ م بين العثمانيين وتحالف أوروبي، وانتهت بهزيمة العثمانيين - المترجم) مجرد إخفاق عابر للعثمانيين. وكانت الجيوش العثمانية تتحرك بحُرية جيئةً وذهابًا في جنوب شرق أوربا. وعلى مدى قرن ونصف القرن، كان هناك باشا تركي يحكم بودا Buda، وحاصرت الجيوش التركية فيينا مرتين. وبدا أنه لم يكن هناك مبرر كافٍ لتخوف العثمانيين أو أخذ الحيطة إِزاء النفوذ الأوروبي.

كما لم يكن هناك أيضًا ما يدعو حقًّا لتخوفهم من انقضاض الأفكار الأوروبية عليهم. وقد ظل المسيحيون الأوروبيون في العصور الوسطى على وعي شديد بأن الإسلام دين عالمي منافس، بدا أحيانًا على أنه يهدد بقاء المسيحية. واعتنقت أعداد لا حصر لها من المسيحيين الإسلام. والحقيقة أنه من بين جُند الإسلام الأوائل من خارج

الجزيرة العربية، كان عدد كبير جدًّا منهم، ومن المرجح أكثريتهم، ممن تتحولوا للإسلام من المسيحية. وبالنسبة للعالم المسيحي الأوروبي، لم يكن الخطر الديني للإسلام بأقل من خطره العسكري. وتعَلَّم العلماء المسيحيون الأوروبيون اللغة العربية، وترجموا القرآن ونصوصًا أخرى، ودرسوا العقيدة الإسلامية لغرض مزدوج. وكانت المهمة الأولى، العاجلة والمباشرة، حماية المسيحيين من التحول للإسلام. وكانت الثانية، الأبعد مدى، تحويل المسلمين إلى المسيحية. وفي هذه الدراسة للغة العربية والإسلام، يمكن أن نرى إرهاصات لما عُرِفَ فيما بعد بالاستشراق Orientalism. ومضت بضعة قرون قبل أن يدرك المسيحيون الأوروبيون أن المهمة الأولى لم تعُد ضرورية، وأن الثانية لم تكن ممكنة قَطّ. وفي غضون ذلك، ومع عصر النهضة وإحياء العلوم وظهور منحة دراسية جديدة لفقه اللغة، أصبحت دراسة اللغة العربية مشابهة لدراسة اللاتينية، اليونانية، العبرية - اللغات الكلاسيكية والكتابية (الخاصة بالكتب المقدسة) - بالجامعات الأوروبية، ودخل الاستشراق مرحلة جديدة استمرت منذ ذلك الحين.

ولم يكن لهذه التحركات ما يوازيها على الجانب الإسلامي. وعلى الرغم من أنه ربما كان يُنظَر إلى النفوذ المسيحي، في بعض الأحيان، على أنه تهديد، لم يكن يُنظَر إلى الدين المسيحي هكذا، وكان مجرد التفكير في ذلك أمرًا سخيفًا. فكيف يمكن لمسلم أن ينجذب لنسخة سابقة تم إبطالها لدينه الخاص، فضلًا عن كونها نسخة الدين الذي اعتنقته شعوب تابعة قهرها وحكمها؟ وتم الاحتفاظ ببعض المعرفة بالمعتقدات المسيحية في الأدب الإسلامي السابق، ولكن لم تكن هناك أية رغبة أو محاولة لتعلم اللغات الأوروبية واكتشاف ما كان يحدث في أوربا. وكانت الاستثناءات الوحيدة هي الأسلحة، التكنولوجيا العسكرية في الأعم، وبخاصة الأسلحة النارية والعمارة البحرية التي أظهر الأتراك مهارة وخِفة في اكتسابها وإجادتها، وفي بعض الأحيان إدخال تحسينات على أحدث الابتكارات الأوروبية.

ولم يُعرَف شيء في الواقع عن الحياة الثقافية والفكرية الأوروبية. ومَرَّ عصر النهضة، وحركة الإصلاح الديني، حتى الحروب الدينية التي زلزلت أوربا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، دون أن يلحظها أحد تقريبًا من جيران العالم المسيحي المسلمين. ولم يُتَرجم من الآداب والعلوم الأوروبية سوى حَفنة من الكتب، وكان معظمها رسائل في الطب والجغرافيا، لا سيما علم رسم الخرائط. ولم يكن المترجمون أتراكًا أو مسلمين في الأصل. وكان قليل منهم ممن تحولوا إلى الإسلام، لكن معظمهم كانوا رعايا مسيحيين أو يهود للسلاطين الأتراك. حتى الطباعة، التي أتى بها اللاجئون اليهود من أسبانيا في القرن الخامس عشر، وتبناها المسيحيون اليونانيون والأرمنيون فيما بعد تحت الحكم التركي، لم يسمح بها السلاطين إلا بشرط ألا يقوم الطباعون اليهود والمسيحيون بطباعة أي كتب بالخط العربي.

وبدأ تحول كبير خلال السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر، كنتيجة مباشرة للتراجع التركي عن فيينا. وللمرة الأولى منذ دخول جيوشهم إلى أوربا، لقي الأتراك هزيمة كبرى على أرض المعركة وأُجبِروا على التنازل، والتخلي لاحقًا، عن أقاليم شاسعة. وحتى ذلك الحين، كانت أطراف العالم الإسلامي هي المتضرر الوحيد من سيطرة الروس على بحر قزوين وتواجُد الهولنديين في يافا، وكلاهما كان بعيدًا جدًّا. وكان التراجع عن فيينا ضربةً في الصميم.

وكانت هذه هي الهزيمة الأولى من بين سلسلة طويلة من الهزائم التي أحدثت تحولًا حاسمًا في ميزان القوى بين الإسلام والعالم المسيحي خلال القرن الثامن عشر، برغم استجماع القوة من حين لآخر. وكان الشيء المؤلم - بشكل خاص- قيام الروس بضم القرم في عام 1783م، واحتلال الفرنسيين لمصر في عام 1798م. ولم يكن القرم أول إقليم يخسره العثمانيون لمصلحة عدو أوروبي. لكن الأراضي التي خسروها في السابق، مثل المجر، ظلت ولايات مسيحية تحت الاحتلال العثماني، لفترة وجيزة على الأرجح. وكان

القرم إقليمًا تركيًا مسلمًا وقديمًا، حيث يرجع تاريخه إلى القرن الثالث عشر، وأعقب ضَمُّه من قِبل روسيا ضَمَّ الساحل الشمالي للبحر الأسود بأكمله. وأتى الاحتلال الفرنسي لمصر بالنفوذ الغربي إلى قلب الشرق الأوسط، على مقربة من أقدس الأماكن الإسلامية.

وبدأ الجدل في تركيا في أعقاب الهزيمة الأولى، وكان يتجدد مع كل نكسة تالية. وكان يدور حول مسألتين: ما الخطأ، وكيف يمكن تصحيحه؟ وتم تكريس أدبيات مستفيضة لهذا الموضوع، باللغة التركية ثم باللغتين العربية والفارسية أيضًا. وفي البداية، كان هذا عمل المسئولين الحكوميين وضباط الجيش بشكل كبير. وفي وقت لاحق، ومع ظهور عناصر مثقفة جديدة - لم تكن من موظفي الدولة أو رجال الدين - أصبح الجدل عامًّا وعلنيًّا.

وكان كُتاب المذكرات الأوائل ينظرون إلى المشكلة من الناحية العسكرية. فقد تمكن العدو المسيحي - بطريقة ما - من تحقيق تفوق عسكري عابر. ولتصحيح هذا الوضع، كان من الضروري تحديد مصادر هذا التفوق وإجراء التعديلات اللازمة في القوات الإسلامية لمعادلة العدو، الذي كان موضع احتقار في السابق، والتفوق عليه مجددًا. لكن إعادة بناء القوات المسلحة، برًّا وبحرًا، كان يتطلب أكثرَ بكثير مما كان يعتزمه المصلحون الأوائل ويتصورونه. وكانت الجيوش الجديدة بحاجة إلى عَتَاد جديد، وهو ما كان يحمل في طياته تطورات في التجارة والصناعة. وكانت بحاجة إلى وسائل اتصال أفضل، وهو ما كان يعني طُرقًا وموانئ وسكك حديدية وتلغراف. كما كانت بحاجة إلى بنية تحتية جديدة، وهو ما كان يتطلب إصلاحات إدارية وتدريب موظفين مدنيين من نوع جديد. وكانت بحاجة إلى استخبارات أفضل بشأن العدو؛ وفي وقت الضعف، عندما تضطر الدبلوماسية لأن تحل محل القوة العسكرية أو أن تكون مكملةً لها - على أقل تقدير - دفاعًا عن الإمبراطورية، كان هذا يعني معلومات سياسية وعسكرية ودراسة للسياسات وأشكال الحكم والقوانين والمؤسسات في العالم المسيحي، من نوع

غير مسبوق في الماضي. وفوق كل هذا، فقد كانت بحاجة إلى ضباط جُدُد، وهو ما أدى بدوره إلى طلب العلم والتعليم.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كان هناك بالفعل معلمون أوروبيون يخدمون في القوات المسلحة التركية أو يُعلِّمون في مدارس عسكرية وبحرية أُنشئت حديثًا. ومنذ مطلع القرن التاسع عشر، جرى إرسال طلاب من تركيا، مصر، إيران إلى أوربا بأعداد متزايدة دائمًا. وفي بادئ الأمر، كان معظمهم طلابًا عسكريين من الضباط. وفي وقت لاحق، كان من بينهم دبلوماسيون ومسئولون مُستَقبَلِيون، وأخيرًا طلاب في كافة المجالات الدراسية. وللاستفادة من التعليم الأجنبي، سواءً في الداخل أو الخارج، اضطر الطلاب المسلمون إلى قبول وضع كانوا يتلقون فيه التعليم على أيدي معلمين كفرة. وأكثر من ذلك، أنهم اضطروا إلى تعلم لغات الكفار، وهو ما كان يمثل انطلاقة جديدة وجذرية تتطلب تَغيُّرًا أساسيًّا في المواقف. وعلى عكس التجارب السابقة جميعها أو الاعتقاد السابق على الأقل، أصبح الإلمام بلغات الكفار شيئًا مفيدًا بادئ الأمر، ثم موضع تقدير، وضروريًّا في الأخير في كافة مناحي الحياة. ولفترة وجيزة، أصبحت الإيطالية، ومن بعدها الفرنسية لوقت طويل، ثم الإنجليزية والألمانية في بعض المجالات، مفاتيحَ للنجاح والمرتبة الرفيعة في الحكومة، والتعليم، والتجارة، وكذلك المِهَن عندما دخلت حيز الوجود.

ومع الإلمام باللغات الأوروبية، جاءت المعرفة الأولى بالقيم والأفكار التي تعبر عنها تلك اللغات. وصدر الأمر للطلاب المسلمين بتعلم اللغة الفرنسية لمتابعة مقررات التعليم العسكري، لكن البعض منهم وجد مادة قراءة أخرى أكثر تفجُّرًا، وربما أكثر تدميرًا، من أي شيء آخر في كتيبات التدريب بالمدارس العسكرية. وأدت معرفة القراء والزائرين المسلمين بأوروبا عن كثب إلى جعلهم أكثر وعيًا بضعفهم وفقرهم وتخلفهم النسبي، وأوجدت لديهم الرغبة في اكتشاف الطلسم الكامن في أصل ثراء

الغرب الغامض وقوته. وشيئًا فشيئًا، اكتشف المُحَقِّقون المسلمون سر عظمة الغرب في اثنتين من أوضح وأغرب السمات التي صادفوها، الصناعة والحرية؛ الأولى عن طريق التكنولوجيا، والثانية عن طريق القوانين. وكانت الإجابة، كما بدت للمتفائلين المبتهجين في القرن التاسع عشر، بسيطة: بالنسبة للأولى، المدارس والمصانع؛ والثانية، الدساتير والبرلمانات. وكانت هذه، بدورها، تقوم على العلوم والفلسفة الأوروبية التي أصبح الوصول إليها أكثر يُسرًا وسهولة نتيجة للتغيرات الأخرى التي حدثت في أوربا في تلك الأثناء.

وأدت الثورة الفرنسية - بوصفها أول حركة واسعة النطاق للأفكار في أوربا؛ وعلى الرغم من أنها لم تكن مسيحية بأية حال، فقد كان من الممكن إظهارها على أنها معادية للمسيحية - إلى جعل حدوث تغييرٍ حاسمٍ في موقف المسلمين تجاه الثقافة الغربية أمرًا ممكنًا. وفي الواقع، فقد كان هذا هو النهج الذي تبناه المتحدثون باسم الفرنسيين إبان احتلالهم لمصر، وفي الدعاية التي كانوا يديرونها في وقت لاحق من سفارتهم في إسطنبول. وبناءً عليه، لم يكن للعلمانية أيَّة جاذبية لدى المسلمين، لكنه كان من الممكن أخذ أيديولوجية منفصلة صراحة عن المسيحية بعين الاعتبار وربما تبنيها من قِبل المسلمين الطامحين إلى إتقان التكنولوجيا والمؤسسات الأوروبية الجديدة. وفي الماضي، كما عبر عنها أحد المؤرخين الأتراك المُحدَثين بلباقة بقوله: «لقد انكسر مدُّ العلوم الأوروبية أمام سدود اللاهوت والفقه. وقد أحدثت الحركة الليبرالية الحماسية والمفعمة بالأمل، في القرن التاسع عشر، فتحة في السد نفدت من خلالها قطرة في البداية ثم أعقبها طوفان من الأفكار الجديدة اخترق العالم الإسلامي المنغلق حتى الآن قبل أن يغمره».

وخلال القرن التاسع عشر، أُتِيحَت لأعداد متزايدة من شباب المسلمين من تركيا وإيران ومصر الفرصة لزيارة أوربا أو الإقامة فيها، ومراقبة الأداء الوظيفي للمجتمع والمؤسسات الأوروبية عن كثب. وكان من بين هؤلاء طلاب ودبلوماسيون أصبحوا

أكثر أهمية عندما تبنت الدول الإسلامية الممارسة الأوروبية للاحتفاظ بسفارات مقيمة؛ وتجار؛ ومُبعَدين منذ منتصف القرن التاسع عشر، في الوقت الذي أفرز فيه نموذج الليبرالية الأوروبية معارضة سياسية داخلية في بعض من هذه الدول.

وكان هناك تفاوت هائل في مدى النفوذ الأوروبي وعُمقه في الأراضي الإسلامية خلال قرون التوسع. وفي بعض المناطق النائية، مثل شبه الجزيرة العربية أو أفغانستان، كان التأثير الأوروبي ضئيلًا ونادرًا ما تجاوز اتخاذ الأسلحة النارية الأوروبية، إيذانًا ببدء عملية التغريب بأكملها. وفي الطرف المقابل، كانت مناطق كشمال أفريقيا الفرنسي، وجنوب القوقاز الروسي، وآسيا الوسطى حيث تم دمج البلدان المسلمة بالقوة في إمبراطورية أوروبية وإجبار أهلها على تعلم لغة سادتهم الإمبرياليين وقبول وجود المدراء الأوروبيين والمستعمرين بين ظهرانيهم. وبموضع وسط بين الطرفين، كان هناك تلك البلدان، وأبرزها الإمبراطوريتين الفارسية والعثمانية، التي تمكن فيها الحكام المسلمون - بفضل المنافسات الأوروبية أكثر من القوة الدفاعية لهؤلاء الحكام - من الاحتفاظ باستقلال متزعزع، وتغير أسلوب حياتهم بشكل أساسي تحت تأثير التغلغل الاقتصادي والسياسي والثقافي الأوروبي. وفي هذه البلدان، قام المتغربون المسلمون الراديكاليون أمثال السلطان محمود الثاني في تركيا ومحمد علي باشا في مصر؛ أو كمال أتاتورك في تركيا ورضا شاه في إيران من جيل لاحق، بإحداث تغييرات أكثر شمولًا بكثير مما كان يمكن للحكام الإمبرياليين إحداثه في أي وقت مضى. وكان هؤلاء يميلون لأن يكونوا أكثر تحفظًا، وأكثر حذرًا دون رَيْب، في تعاملاتهم مع المصالح والمؤسسات الإسلامية الراسخة.

وحتى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، كان المسلمون يزورون أوربا كجنود أو أسرى حرب أو دبلوماسيين فحسْب. ولم يكن دينهم يشجعهم على الذهاب إلى هناك، ولم يكن دين مُضيفيهم الأوروبيين يشجعهم على المجيء أو حتى الإقامة هناك لأية مدة

من الوقت. وعلى الرغم من أن الأوروبيين كانوا يتمتعون بحُرية أكبر بكثير للسفر إلى الأراضي الإسلامية، والاستقرار هناك كمقيمين أيضًا، لم يُثمِر هذا سوى اتصال ضئيل للغاية مع المسلمين، سواءً النخبة أو عامة الناس. وكانت المستعمرات الأوروبية – في أغلب الأحيان – تعيش في عزلة.، وكانت اتصالاتها الضرورية مع السلطات الإسلامية، إذا جاز التعبير، يخفف من وطأتها الوسطاء والمترجمون الذي كان يتم اجتذابهم من المواطنين المسيحيين، ومن السكان اليهود بدرجة أقل بكثير.

وهكذا، فقد أتى القرن التاسع عشر بتحول جذري. وراح شباب المسلمين يسافرون إلى أوربا ويقيمون هناك لبضع سنوات للدراسة. وفتحت معرفتهم باللغات الأوروبية الأبواب التي كانت مغلقة في السابق للآداب والعلوم والفكر الأوروبي. وأدى إعادة إدخال الطباعة، وإنشاء الصحف والمجلات باللغات العربية والفارسية والتركية إلى حدوث العديد من التحولات الهامة: إتاحة الفرصة، للمرة الأولى، لمتابعة الأحداث داخل العالم الإسلامي وخارجه، وظهور لغة جديدة أكثر مرونة، وتوافر الموارد المفاهيمية والمعجمية لمناقشة هذه التطورات؛ وكان أهمها جميعًا من عدة أوجه، ظهور شخصية جديدة، ألا وهي شخصية الصحفي.

وصاحب ظهور الصحفي، مجيء وافد جديد كان ظهوره مبشرًا على حد سواء، وهو المحامي. ومن حيث المبدأ، لا يوجد في دولة إسلامية أي قانون غير الشريعة، قانون الإسلام المقدس. وأدت إصلاحات القرن التاسع عشر، والاحتياجات من الاتصالات التجارية وغيرها من الاتصالات مع أوربا إلى سَنِّ قوانين جديدة على غرار تلك الأوروبية: تجارية، مدنية، جنائية، وأخيرًا دستورية. وفي النظام التقليدي، فالمحامون فقط هم العلماء، جهابذة القانون المقدس، وسرعان ما يصبحون فقهاء وعلماء دين. وكان المحامي العلماني، الذي يترافع في المحاكم لتطبيق القانون الوضعي، يمثل عنصرًا جديدًا ومؤثرًا في المجتمع.

وفي النظام القديم أيضًا، ظل التعليم حِكرًا على رجال الدين. وكان يُؤخَذ عنهم أيضًا، حيث وجده الحكام المصلحون والإمبراطوريون - على حد سواء - ضروريًا لإنشاء المدارس؛ وفي وقت لاحق، الكليات والجامعات، لتعليم المهارات الحديثة ونشر المعارف الإنسانية الحديثة. وانضم المعلم، في ثوبه الجديد، كمعلم مدرسي في بعض الأحيان وأستاذ جامعي أحيانًا أخرى، إلى الصحفي والمحامي كأحد الأعمدة الفكرية للنظام الجديد.

ومع القوانين الجديدة، جاء نظام سياسي جديد أيضًا تعبر عنه النُّظُم الدستورية والبرلمانية التي أُنشِئت في البلدان، الواحد تلو الآخر. وقد أفرزت هذه العملية السياسية، التي تنطوي على التنافس من أجل نيل السمعة الطيبة لدى الناخبين، والسَّيد أيضًا، عنصرًا جديدًا آخر، وهو السياسي. وقد يكون صحفيًّا، أو محاميًا، أو معلِّمًا، أو عضوًا في إحدى النخب الحاكمة الأقدم أيضًا.

وكانت الأعمدة الثلاثة للسلطة التقليدية - الجُند، المسئولون، رجال الدين - جميعها منقسمة فيما بينها، وكان هناك متغربون ومعادون للمتغربين -في صراع عنيف أحيانًا- في الجماعات الثلاث كافة. ولكن، بطبيعة الأمر، كان الضباط هم المتغربون الأكثر ثباتًا وأنصار التحديث الأكثر قوة. وفي النهاية، كانوا هم من واجه المشكلة، والحاجة إلى حل، على نحو أشد ما يكون قسوة وصراحة. وكانوا هم أول من أدرك أن التغيير ربما يكون شرطًا للبقاء. ومع ذلك، لم تكن هذه الفكرة مقبولة عمومًا بأية حال، ويكشف تاريخ المواقف الإسلامية تجاه الغرب والتغريب عن سلسلة متعاقبة، أشبه ما تكون بدورة، للاستجابة ورد الفعل والرفض والرجعة.

وفي الوقت الحالي، نجد أن الموقف السائد في معظم أقطار العالم الإسلامي تجاه الغرب هو موقف عدائي - تفجُّر شعور مختزن بالاستياء منذ زمن طويل - بعد سنوات من الهيمنة والإذلال على أيدي من يُنظَر إليه على أنه عدو أجنبي كافر. وفي الجزء الأكبر

من تاريخهم، اعتاد المسلمون التفوق والهيمنة. وخلال القرون التكوينية التي شكلت ذكرياتهم الجماعية، تَقَدَّم الإسلام وتراجع الكفر؛ وحَكَمَ المسلمون وخضع الكفار، وأقر قادة الكفار في الخارج والداخل بتفوق الإسلام وسيادة المسلمين. وفي العوالم الواسعة للإمبراطوريات الإسلامية، اضطر السكان المسيحيون إما لاعتناق الإسلام أو القبول بوضع التبعية المتسامحة. حتى المسيحيين الذين لم يتم إخضاعهم ما وراء الحدود الإمبراطورية تم إرغامهم على القبول بواقع النفوذ الإسلامي. وفي وقت السِّلم، كانوا يأتون خاضعين ويطلبون الإذن بالتجارة وعادة ما كانوا يحصلون عليه. وفي وقت الحرب، كانوا يتلقون دروسًا حول التفوق الإسلامي في ساحة القتال.

وتغيَّرَ كل هذا مع التوسع الأوروبي، الذي أدى ابتداءً إلى فقدان الأملاك الإسلامية في أوربا، وإلى الغزو الأوروبي لقلب الإسلام ذاته في نهاية الأمر. ومع تتابع الهزائم والإذلال، خسر المسلم على كافة الجوانب. وبالهزيمة في المعركة، فَقَدَ سيادته في العالم. وبتغلغل النفوذ الأوروبي وتبني الطرائق الأوروبية، وبخاصة إعتاق رعاياه من غير المسلمين، فَقَدَ سيادته في بلده ومدينته. ومع تحرير المرأة المستوحى من أوربا، تعرضت سيادته في بيته للتهديد أيضًا.

وظلت مشاعر الاستياء الناجمة عن ذلك تتصاعد لزمن طويل. وأدت الأحداث التي وقعت في النصف الثاني من القرن العشرين - من فقدان الثقة في الغرب بعد حَربَيه العالميتين الانتحاريتين، وتراجع الإمبراطورية، وتنامي الشعور بالشك والنقد الذاتي الغربي، وأخيرًا السلاح الجديد والقوي الذي وُضِعَ بأيدي المسلمين، عن طريق الاكتشاف والاستغلال الغربي للنفط والأموال التي درَّها عليهم النفط - إلى الوصول بمشاعر الاستياء هذه إلى ذروتها، وأتاحت الوسيلة والفرصة للتعبير عنها.

ومن حيث المبدأ، فقد كان العداء موجهًا ضد أوربا الشرقية والغربية أيضًا، نظرًا لقيامها بغزو الأراضي الإسلامية وتمزيق المجتمعات الإسلامية. ورغم ذلك، فمن

الناحية العملية، كان الشعور بالعداء ضد العالم الغربي أكثر قوة ووضوحًا - ضد أوربا الغربية بادئ الأمر، ثم الأراضي الأخرى ما وراء المحيطات، والتي كان يُنظر إليها، بشكل معقول، على أنها امتداد للحضارة الأوروبية.

وهناك أسباب عدة لهذا التفاوت في ردود الأفعال الإسلامية ضد أوربا الشرقية والغربية. وكان التباين في العلاقة المستمرة أحد الأسباب الواضحة لذلك. وعلى الرغم من استمرار النفوذ الغربي، فقد تراجعت القوة الغربية، وكانت البلدان الخاضعة للهيمنة الغربية في السابق حرة -أو بالأحرى أولئك الذين كانوا يحكمونها هم من كانوا أحرارًا- آنذاك لاختيار طرائقهم الخاصة. وكانت المناطق الإسلامية التي تأثرت بتوسع أوربا الشرقية لا تزال متأثرة بذلك إلى حد بعيد؛ والواقع أن هذه هي الأجزاء الوحيدة من العالم الإسلامي التي لا تزال مندمجة في الوقت الحاضر في نظام سياسي قاعدته أوربا. ولذلك، فرد الفعل في هذه البلدان إما أنه لم يبدأ، وإذا كان قد بدأ فالتعبير عنه يجد إعاقة شديدة.

وفي تلك الأجزاء من العالم الإسلامي التي لم تكن خاضعة لسيطرة أوربا الشرقية بشكل مباشر، كان هناك اعتراف راسخ بالقوة المتقاربة والرغبة الأكيدة في استخدامها. وفرض هذا الاعتراف احترامًا أو حذرًا على أقل تقدير، لا سيما لدى الجماعات والبلدان التي كانت في متناول تلك القوة.

ومع ذلك، فالأهم من تلك الأسباب هو الحقيقة المؤكدة أنه في الجزء الأكبر من العالم الإسلامي، كان العالم الغربي هو المصدر الفعَّال للتغير، في واقع الأمر، ليس فقط عن طريق تدخل القوى الغربية - ولكن أيضًا - وبشكل أكبر كثيرًا في الوقت الحاضر، عن طريق تغلغل الأفكار الغربية ومحاكاة المؤسسات الغربية. وأدى هذا إلى إعادة تشكيل المجتمع الإسلامي؛ وبمرور الوقت، إلى التغيرات التي تسبب الآن قَدرًا كبيرًا من الضيق والغضب. ومن المؤكد أن الدلائل الظاهرية الأكثر وضوحًا على المادية الشديدة التي

يستنكرها الإحيائيون الإسلاميون - قلة الاحتشام والبذاءة المتزايدة في السينما والتلفاز، والانغماس الذاتي الفج للمجتمع الاستهلاكي - غربية المنشأ بشكل واضح. ولا يمكن لأحد أن يتهم الشرق السوفييتي بالترفيه أو النزعة الشعبية الاستهلاكية المُسرِفة.

ومن المؤكد أن هناك كثيرًا من المشكلات الخاصة التي تسبب الاختلاف بين الدول الشرق أوسطية والغربية، وكل منها له أهميته الكبرى بالنسبة لأولئك المعنيين بذلك بشكل مباشر. لكن هذا الاهتمام يقتصر، على نحو متزايد، على أولئك المعنيين بشكل مباشر بينما الأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي منشغلة بمشكلاتها الخاصة. وكمثال حي على هذا، رد الفعل المحدود بشكل لافت تجاه الأحداث كالاجتياح الإسرائيلي للبنان في عام 1982م أو القصف الأمريكي لطرابلس في عام 1986م. وقبل بضع سنوات، كان من شأن مثل هذه الأحداث أن تُسبب مظاهرات غضب واستياء جماعي في أنحاء العالم الإسلامي. وهذه المرة، كان هناك ما هو أكثر قليلًا من الاحتجاجات الدبلوماسية المعتادة.

وكان الأهم بكثير من أي من هذه المشكلات الخاصة والعداء الذي أثارته، هو ذلك الشعور العام والكامن بالاستياء تجاه القوى الدخيلة والهدامة التي هزت المجتمع الإسلامي ومزقته. وهذا الشعور بالاستياء له أسباب أعمق بكثير من هذه السياسة أو تلك، أو تصرف هذه الحكومة أو تلك. وما نواجهه ليس نزاعًا بين حكومات بل هو صدام حضارات ذو إشكاليات تصعب صياغتها، ناهيك عن مناقشتها وحلها، على مستوى المفاوضات بين الحكومات. وفي هذا الصدام، وفي هذه الحالة العامة من الشعور بالاستياء، يتم تضخيم أي خلاف، ومفاقمة أي نزاع، وتكون أية مشكلة - قد يأمل المرء في حلها في الوقت الراهن- غير قابلة للحل.

وفي هذه الحالة من الاشمئزاز تجاه الحضارة الغربية، من الطبيعي توجيه العداء في أقوى درجاته ضد تلك القوى، أو تلك القوة التي يُنظَر إليها على أنها زعيمةُ الغرب، وبدرجة

أقل قوة ضد أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم شخصيات صغرى وأضعف في العالم الغربي. ومن الطبيعي بالمِثل، تحول البعض، بدافع الأمل والترقب، نحو أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم الأعداء الأكثر قوة وخطرًا للقوة الغربية وأسلوب المعيشة الغربي في السياسة والاستراتيجية، والاقتصاد والأيديولوجية. وكما كان الحال في الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات من القرن العشرين، فقد تكرر الأمر ثانية إبان الحرب الباردة.

وكان هناك العديد من الحالات المشابهة لتصاعُد العداء في الماضي، وعادة ما كانت تحدث بسبب بعض التقدم الملحوظ للقوة الأوروبية على حساب الإسلامية. وقد وقعت إحداها في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر، عندما ظهرت شخصيات إسلامية كاريزمية قادت حركات للمقاومة المسلحة، لم تنجح في نهاية الأمر، ضد الفتح الفرنسي للجزائر، وإخضاع روسيا لشعوب القوقاز، وتهدئة بريطانيا للأوضاع في السِّنْد. وامتدت حركة أخرى من بين تلك الحركات من ستينيات إلى ثمانينيات القرن التاسع عشر، عندما انتفض العالم الإسلامي هلعًا أمام مد جديد للفتح الأوروبي الذي أتى بالروس إلى سمرقند وبخارى، والفرنسيين إلى تونس، والبريطانيين إلى القاهرة. وجاءت أخرى في أعقاب الحرب العالمية الأولى، عندما قُسِّمت الولايات العربية السابقة التي كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية بين البريطانيين والفرنسيين، وأُعيد دمج الولايات الإسلامية السابقة التي كانت تابعة للإمبراطورية الروسية، بعد فاصل زمني من الوجود السياسي المستقل، في نظام سياسي جديد مركزه موسكو. كما أثار تراجع الإمبراطوريات الغربية - بعد الحرب العالمية الثانية - عداوات جديدة تجلت في الصراع من أجل الجزائر، وفلسطين، ويافا، فضلًا عن الشعور بالألم والمرارة الذي أحدثه هذا الصراع.

وللوهلة الأولى، يبدو أنه لا يوجد أي سبب واضح لفورة الغضب الحالي. فقد انتهت الهيمنة السياسية الأوروبية منذ زمن طويل؛ وفي الوقت الذي تبدو فيه الإمبراطورية

الأوروبية الوحيدة الباقية على أنها تتقدم أكثر مما تتراجع، فتقدمها - أساسًا - ليس في ذلك الاتجاه الذي يتحول صَوبه الانتباه العدائي. كما أن السيطرة الاقتصادية الأوروبية في العالم الإسلامي قد انتهت أيضًا، وأفسحت المجال لاعتماد أوروبي على النفط والأسواق الشرق أوسطية. والصراعات الكبرى الآن صراعات إقليمية وليست دولية - العراق ضد إيران، تركيا ضد اليونان، المغرب ضد الجزائر - وكذلك صراعات عرقية، طائفية، أيديولوجية، اجتماعية داخل الكثير من البلدان الفردية. كما أن الصراع العربي ضد إسرائيل، والذي كان يُنظر إليه ذات يوم على أنه آخر المواقع الأمامية للإمبريالية الأوروبية، صار الآن قضية إقليمية، ومحلية أيضًا، أكثر فأكثر، ولا دور فيها للقوى الأوروبية فعليًّا، وتبدو القوى العظمى كأنصار ورعاة حَذِرين أكثر من كونهم مشاركين مباشرين.

وفي الواقع، فقد تحققت الأهداف السياسية الرئيسية التي وُضِعت في الماضي، وليس بالمستغرب أن تكون الحركات القومية الكلاسيكية - من ذلك النوع الذي ازدهر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - قد فقدت كثيرًا من جاذبيتها. وحلت محلها ولاءات قد تُوصَف بعبارة أدق بأنها وطنية أكثر من كونها قومية، وتهتم أساسًا، وحصريًّا في أغلب الأحيان، بمصالح الدول الفردية المختلفة أكثر من اهتمامها بالكيانات العِرْقية أو الثقافية الأكبر والأكثر غموضًا. وقد ظلت هذه الدول أكثر اهتمامًا بكثير بالنمط المتغيِّر للتحالفات والتنافس داخل المنطقة من اهتمامها بالعالم الخارجي. وإذا كانت القوميات العربية، التركية، الإيرانية مُعطَّلة، في الوقت الحالي على الأقل، فالسياسات الخارجية لتركيا، إيران، سوريا، العراق، مصر والبقية هو ما لابد أن يشغلنا الآن. وفي هذا الصدد، تبدو الدول العربية في الشرق الأوسط على أنها قد اتبعت النمط الذي وضعته جمهوريات أمريكا اللاتينية المختلفة بعد انتهاء الإمبراطورية الإسبانية، ومن قبلها بقرون، الممالك الأوروبية.

ولكن، يبقى الحنين إلى هوية مَّا أعظم وأقدم، ومجتمع مَّا أكبر، وولاء يتجاوز السيادة التافهة للدول الجديدة التي قامت على أنقاض الإمبراطوريات، وسلطة ما أكثر نُبلًا من الحكومات سيئة السمعة والمستبدة، على نحو متزايد، التي تحكم هذه الدول. ولتحقيق هذه الغاية، فالإسلام - ليس بوصفه مجرد دين بالمعنى الغربي المحدود للكلمة، ولكن كنظام متكامل للهوية، والولاء، والسلطة - يقدم الإجابة الأكثر إقناعًا والأكثر جاذبية بكثير. وما يزيد من قوة هذه الجاذبية بدرجة كبيرة، هو ذلك الشعور واسع الانتشار حاليًا في الأراضي الإسلامية بأنها قد تعرضت للانتهاك، والإذلال، والتغيير القسري من قِبَل القوى الخارجية الكافرة والمعادية. وفي وقت يجري فيه إخضاع اقتصاديات هذه البلدان ومجتمعاتها وحكوماتها لتوترات شديدة، تجد الدعوة إلى التخلي عن الطرائق الأجنبية الآثِمة والعودة إلى الإسلام الصحيح استجابة قوية.

وتتخذ هذه الاستجابة أشكالًا عِدة جرت العادة على أن تتكتل معًا ويُطلق عليها، على نحو مفرط وغير دقيق، أصولية إسلامية. ويوجد، في الحقيقة، كثير من حركات الإحياء والجهاد الإسلامي، وغالبًا ما تختلف إلى حد بعيد جدًّا من واحدة لأخرى. والبعض منها قديم، والبعض الآخر جديد؛ وبعضها تقليدي ومحافظ، والبعض الآخر راديكالي وثوري. وينشأ بعضها من القاعدة الشعبية؛ ويستمد البعض الآخر منها قوته من رعاية إحدى الحكومات الإسلامية وتمويلها. وتتفق جميعها على الحاجة إلى العودة إلى الإسلام الخالص، الأصيل للنبي وأصحابه؛ واسترجاع حُكم القانون المقدس؛ وإبطال التغيرات التي حدثت في حقبة الحكم أو النفوذ الأجنبي.

وفيما يخص الأشياء المادية - البنية التحتية، المرافق، خدمات الدولة والمدينة الحديثة، والتي بدأ معظمها على أيدي الحكام الأوروبيين أو أصحاب الامتيازات السابقين - من الواضح أنه لا توجد أية رغبة في إبطال عملية التحديث أو تحويلها عن مسارها. كما أن أشياء أخرى كالطائرات والسيارات، والهواتف والتلفاز، الدبابات

والمدفعية، لا يُنظر إليها في الواقع على أنها غربية أو ذات صلة بالفلسفات الغربية التي سبقت اختراعها.

ومن المُلاحظ بشكل أكبر، أنه يبدو أن هناك رغبة ضئيلة في إلغاء النُّظُم السياسية ذات الطابع الغربي القائمة حاليًا في معظم البلدان الإسلامية - الدساتير، والمجالس التشريعية، ونظم القوانين المدنية والمحاكم القانونية، وكذلك أنماط التنظيم السياسي والهوية. ومن بين الدول ذات السيادة التي يتجاوز عددها الأربعين في العالم الإسلامي الآن، كانت اثنتان فقط، وهما تركيا وإيران، دولتين مستقلتين وذاتا سيادة في عام 1914م. وكان عدد قليل آخر - كالمغرب، مصر، اليمن - دولًا ذات سيادة فيما مضى، واحتفظت بشكل ما للحكم الذاتي في ظل الحكم الأجنبي. وكانت بقية الدول جديدة في مُعظمها، ونشأت من الولايات أو التبعيات الإمبراطورية القديمة، وذات حدود وهياكل سياسية جديدة، وأحيانًا بأسماء جديدة أو معدلة. وكان العراق والأردن إسمين لولايتين وسيطتين تابعتين للخلافة، ولم تكن لهما حدود مشتركة مع الدولتين الحاليتين اللتين تحملان الاسمين. وكانت سوريا وليبيا إسمين مستعارين من أوربا- مشتقين، بتلك الصيغة، من العصور اليونانية - الرومانية القديمة، وأُطلِقا على شعبي هذين البلدين، للمرة الأولى، من قِبل الأوروبيين في العصر الحديث. ومع ذلك، فبرغم حداثتها، وأصولها الأجنبية، فالدول الجديدة، بأسمائها تلك، راسخة بقوة في وجدان شعوبها وولاءاتها، ويبدو أن الوعي بأصلها الأجنبي قد اختفى تمامًا. ومن اللافت بشكل أكبر، حالة فلسطين، وهو اسم يوناني - روماني آخر تم استرجاعه من أوربا. وبدأ تاريخه كاسم لكيان سياسي مستقل وانتهى بانتهاء الانتداب البريطاني؛ ومع ذلك، فبدون دولة وبدون أية ذكرى تاريخية لسيادة أو حتى هوية مستقلة، أصبح بؤرة لقضية سياسية مُلحَّة.

وإلى جانب الدساتير والبرلمانات ذات الطابع الأوروبي، والتي ظلت باقية حتى في

إيران الإسلامية الثورية، والنمط الأوروبي للدول ذات السيادة والتي تُعرَف وطنيًا، لا يزال هناك قبولًا عامًا للأيديولوجيات الأوروبية الكامنة، وبخاصة مفهوم القومية السياسية بشِقَّيه: العلوي الخاص بالوطنية الليبرالية والسفلي الخاص بالشوفينية العِرقية. وكمثال للأخير، معاداة السامية المعلنة عنصريًّا ولاهوتيًّا، وهو وارد حديث نسبيًّا من أوربا إلى العالم الإسلامي، حيث كان له أثرٌ كبيرٌ. ومن بين الأعمال الكلاسيكية المعادية للسامية والأكثر ترجمة وقراءة على نطاق واسع، من نتاج التراث الفكري الأوروبي، في العالم العربي اليوم: كتاب «بروتوكولات حكماء صهيون» Protocols of the Elders of Zion المُلفَّق!! وكتاب «تلمود اليهود» Talmud Jews لمؤلفه كانون روهلنج Canon Rohling.

وربما تكون العقيدة الثورية هي الأقوى، والأكثر ثباتًا وانتشارًا من بين المؤثرات الفكرية الغربية. ويعرض تاريخ الإسلام، شأنه في ذلك شأن التاريخ الخاص بالمجتمعات الأخرى، أمثلة عديدة للإطاحة بالحكومات عن طريق الثورة أو المؤامرة، وقليل من التحديات للنظام الاجتماعي والسياسي بأكمله من قِبل زعماء يؤمنون بأنه من واجبهم المقدس عزل المستبد من السلطة وتنصيب العادل مكانه. ويضع القانون الإسلامي والسُّنة حدودًا للطاعة الواجبة للحاكم، ويبحثان -وإن كان بالحذر الواجب- الحالات التي يخسر فيها الحاكم حقه في المطالبة بولاء رعاياه، وقد يتم - أو بالأحرى يتعين - استبداله بطريقة شرعية.

لكن مفهوم الثورة، بحسب تطوره في أوربا - في هولندا القرن السادس عشر، وإنجلترا القرن السابع عشر، وفرنسا القرن الثامن عشر- كان غريبًا وجديدًا. وقد اندلعت أولى الثورات ذاتية التسمية في الشرق الأوسط في إيران في عام 1905م وفي تركيا في عام 1908م. ومنذ ذلك الحين، قامت عدة ثورات أخرى؛ وفي الوقت الحاضر، تحكم غالبية الدول الإسلامية أنظمة حكم تم تنصيبها عن طريق إزاحة سلفها باستخدام

العنف. وفي بعض من هذه الدول، تحقق هذا عن طريق الكفاح الوطني ضد الحكام الأجانب؛ وفي البعض الآخر، بواسطة ضباط الجيش الذين قاموا بعزل الحكام الذين كانوا يخدمون في جيوشهم. وفي عدد قليل جدًّا منها، كان تغيير نظام الحكم ناتجًا عن حركات أعمق في المجتمع، وذات أسباب أعمق وعواقب أكبر من مجرد حلول الشعب في القمة. ومع ذلك، فهذه الحركات جميعها، من خلال توهجها بدرجات متساوية، تستحق لقب الثورية، وهو اللقب الذي أصبح الآن بمثابة الحق المتَّفق عليه على أوسع نطاق في المطالبة بشرعية الحكم في العالم الإسلامي.

وتشترك جميع هذه الأنواع المختلفة لأنظمة الحكم الثورية، وكذلك الحكومات الملكية وأنظمة الحكم التقليدية، في الرغبة في الإبقاء على النظام السياسي والاستفادة منه ومن الفوائد الاقتصادية التي وضعها التحديث تحت تصرفه. لكن ما يثير الشعور بالاستياء، هو التحكم أو الاستغلال الأجنبي للآلة الاقتصادية، وليس المنشأ الأجنبي للآلة ذاتها. ومرة أخرى هنا، يبدو أنه لا يوجد وعي كبير بأية صلة بين الآلة والحضارة التي أنتجتها.

وفي الحياة الثقافية والاجتماعية، نجد أن تغلغل الطرائق الأوروبية وقبولها قد قطع شوطًا بعيدًا جدًّا واستمر في أشكال إما أن الجهاديين والراديكاليين لا يفهمونها أو أنهم ليسوا على استعداد لتَقَبُّلها. وكانت الفنون التقليدية أولَ من تغير. وبالفعل، فبنهاية القرن الثامن عشر، كانت التقاليد القديمة للرسم المنمنم في الكتب والزخرفة الداخلية في المباني تحتَضِر. وخلال القرن التاسع عشر، حل محلها - في البلدان الإسلامية الأكثر تغريبًا - فن جديد وعمارة تأثرت - بادئ الأمر- بالأنماط الأوروبية قبل أن تخضع لهيمنتها. وحوالي منتصف القرن الثامن عشر، يُظهِر مسجد نوروسماني Nuruosmaniye الكبير في إسطنبول مؤثرات باروكية إيطالية قوية في زخرفته. ويكشف وجود عناصر

أوروبية، في شيء ما مركزي كمسجد جامع إمبراطوري، عن اضطراب ملحوظ للثقة الثقافية بالنفس.

وصار هذا أكثر وضوحًا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد تباطأت فنون المنمنمات والخط القديمة لبعض الوقت، لكن أولئك الذين كانوا يمارسونها، مع وجود استثناءات قليلة، افتقروا إلى الأصالة والمكانة معًا. وحل محلهم الرسامون ذوو الطابع الأوروبي، والذين كانوا يعملون في الرسومات الزيتية على القماش، في التعبير الفني الذاتي للمجتمع. كما تطابقت العمارة أيضًا، وكذلك عمارة المساجد، بشكل أساسي مع الأفكار الفنية الأوروبية، وكذلك الأساليب الأوروبية. وفي مرحلة متأخرة، كانت هناك محاولة للعودة إلى الأنماط الإسلامية التقليدية، لكن هذا غالبًا ما كان يتخذ شكلًا من أشكال الكلاسيكية الجديدة الواعية. وتم الإبقاء على المعايير الإسلامية بوجه عام في أحد الجوانب فقط، وكان ذلك من خلال القبول البطيء والمتردد لفن النحت الذي كان يُنظر إليه على أنه انتهاك للحظر الإسلامي على الصور المنحوتة. وكانت إحدى المظالم الرئيسية ضد المحدثين العلمانيين، أمثال كمال أتاتورك في تركيا والشاه في إيران، ممارستهم نصب تماثيل لأنفسهم بالأماكن العامة. واعتُبِر هذا على أنه لا يعدو كونه تَأليهًا وثنيًا.

وكان التغريب في الأدب موازيًا لتغريب الفن، وإن كان ذلك في تاريخ لاحق بعض الشيء. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدًا، أُهمِلت الأشكال الأدبية التقليدية، باستثناء ما كان منها بين الأوساط العنيدة المقاوِمة للتغيير وذات التأثير الفكري المحدود. وحلت محلها أشكال وأفكار جديدة قادمة من أوربا، بحلول الرواية والقصة القصيرة محل الحكاية والخرافة الأخلاقية التقليديتين؛ والمقالة والمقال الصحفي؛ والأشكال والموضوعات الجديدة التي غيرت ملامح الشعر الحديث باللغة العربية، والفارسية،

والتركية على حد سواء. كما تغيرت لغة الكتابة في الأدب الحديث على نطاق واسع وبشكل نهائي تحت تأثير الخطاب الأوروبي.

وكان التغيير الأقل وضوحًا في الموسيقى، حيث لا يزال تأثير الموسيقى الفنية الأوروبية ضئيلًا نسبيًّا. وفي تركيا، حيث استمر التأثير الأوروبي لأطول مدة وتعمق، يوجد عازفون موهوبون، وبعضهم ذوو شهرة عالمية، وملحنون يَنظُمون الألحان على الطريقة الأوروبية. كما أن إسطنبول وأنقرة حاضرتان الآن في دائرة الحفلات الموسيقية، وهناك جماهير عريضة ووفية بما يكفي لجعلها جديرة بالاهتمام. وفي أماكن أخرى من العالم الإسلامي، لا يزال عدد أولئك الذين يُلحِّنون أو يعزفون أو حتى يستمعون إلى الموسيقى الأوروبية قليلًا نِسبيًّا. ولا تزال الموسيقى - بالطرق التقليدية المختلفة - تُلحن وتُعزف على مستوى عالٍ، وهي مقبولة وموضع تقدير لدى الغالبية العظمى من الشعب. وحديثًا، كان هناك بعض التغلغل للمزيد من الأنواع الشعبية للموسيقى الغربية، ولكن حتى هذه كانت في معظمها قاصرة على جماعات صغيرة نسبيًّا في المدن الأكبر. وربما تكون الموسيقى التعبير الأكثر عمقًا وحميمية عن ثقافة ما، ومن الطبيعي أن تكون هي آخر من يستسلم للمؤثرات الأجنبية.

وهناك دليل آخر واضح بدرجة كبيرة للتأثير الأوروبي في الملبَس. وربما كانت الضرورة هي السبب وراء استخدام الجيوش الإسلامية للعتاد والأسلحة الحديثة، حيث توجد تقاليد قديمة تُقر بأنه من الجائز شرعًا محاكاة العدو الكافر لإلحاق الهزيمة به. لكن الشيء الذي لا يمكن تبريره على هذا النحو، وله مغزى ثقافي ورمزي معًا، هو ارتداء ضباط هذه الجيوش سُترات قصيرة ضيقة وقبعات مستدقة الرأس. وعندما فتحت الجيوش المغولية الوثنية أراضي الإسلام في القرن الثالث عشر، عمدت الجيوش الإسلامية التي قاومتهم إلى اتخاذ لباس المغول وتجهيزاتهم وترك شعر الرأس يتهدل طويلًا وطليقًا على طريقة المغول. وكانت هذه ثياب النصر، وكان من الطبيعي أن يسعى

الآخرون لاتخاذها. ولم يحدث إلا بعد مرور بعض الوقت، عندما اعتنق المغول أنفسهم الإسلام، أن أمر سلطان مصر ضباطه بقص شعرهم والتخلي عن لباسهم المغولي والعودة إلى اللباس الإسلامي التقليدي. وفي القرن التاسع عشر، اتخذ العثمانيون، وتبعتهم في ذلك دول إسلامية أخرى، الأزياء ذات الطابع الأوروبي للضباط والجُند، وطقم الفرس الأوروبي لخيولهم. ولم يبق سوى غطاء الرأس دون تغريب، وكان ذلك لسبب وجيه. فقد جرت العادة في الشرق الأوسط على أن يكون غطاء الرأس بمثابة نوع ما من الشِّعار أو العلامة الدالة على الهوية الدينية أو العِرْقية أو حتى المهنية للجُند. وكانوا يرتدونها كَشَارة طوال حياتهم، وكانت تُنقَش في الحَجَر أعلى قبورهم. وكان يُنظر إلى القبعة، ذات الرأس المستدق أو الجزء الأمامي المُغطِّي للوجه أو ذات الحافة على أنها صفة مميِّزة للأوروبي للدلالة عليه في صورة زيتية مصغرة وفي العروض العامة. ولم تكن مثل هذه القبعات تناسب المسلمين تحديدًا، نظرًا لأنها كانت تعوق شعائر الصلاة الإسلامية. وفي أعقاب الثورة الكمالية في تركيا، سقط هذا المعقل الأخير لنزعة المُحافَظَة conservatism الإسلامية أيضًا. واتخذ الجيش التركي، ومعه عامة الشعب، القبعات والقلنسوات الأوروبية، ولم يمض وقت طويل حتى تبعتهم الجيوش، وأخيرًا كثير من المدنيين، في كافة الدول الإسلامية الأخرى تقريبًا. ولا تزال جيوش ليبيا، والسعودية، وجمهورية إيران الإسلامية ترتدي السترات القصيرة الضيقة ذات الأحزمة والقبعات ذات الرأس المستدق، وحتى الآن لا يوجد هناك أي تحرك للعودة إلى اللباس الإسلامي التقليدي للجُند.

وكان الوضع مختلفًا بالنسبة للنساء. فخلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، كانت أورَبة اللباس النسوي تسير على نحو أبطأ، ومتأخر، ومحدود بشكل أكبر. ولقيت مقاومة شديدة، وتأثرت بها نسبة أقل كثيرًا من السكان. وعلى الرغم من أن ارتداء الملابس الغربية من قِبل الرجال أصبح أمرًا عاديًا في كثير من المستويات الاجتماعية، كان النساء ما زِلنَ يتمسكن باللباس التقليدي. حتى كمال أتاتورك، أشد

المُستَغرِبين قسوة ورائد حقوق المرأة في العالم الإسلامي، تعامل مع الحالتين بطريقة مختلفة. فبالنسبة للرجال، تم الإعلان عن التخلي عن غطاء الرأس التقليدي واتخاذ القبعات الأوروبية وفرضها بقوة القانون. وتم حث النساء وتشجيعهن على التخلي عن الحجاب، ولكن دون إجبارهن على القيام بذلك مطلقًا. وكان من بين أبرز نتائج الإحياء الإسلامي إبطال هذا التوجه وعودة النساء، دون الرجال، إلى اللباس التقليدي.

وبالنسبة للرجال والنساء على حد سواء، كان الفاصل الزمني للحرية طويلًا جدًّا، وكانت آثاره عميقة جدًّا بحيث يتعذر نسيانها. وبرغم العديد من التقلبات، لم تمُت الديمقراطية ذات الطابع الأوروبي بعد في الأراضي الإسلامية، وهناك بعض الدلائل على الإحياء. وفي تركيا، وبعد تدخل عسكري حال دون الانزلاق إلى الفوضى، كان هناك مسعى مقرر لاسترجاع الحكم النيابي والدستوري، مع انتخابات حرة وصحافة حرة. وفي مصر، فبعد فترة من الديكتاتورية العسكرية، القاسية أحيانًا، كانت هناك عودة تدريجية إلى مجتمع أكثر تحررًا، مع انتخابات تنافسية وصحافة معارضة، واقتصاد حر نسبيًّا. وفي عدد قليل من البلدان الأخرى، كانت هناك خطوات، لا تزال تجريبية، نحو التحرر. ومع تراجع عهد الهيمنة الأوروبية الغربية من الذاكرة إلى التاريخ، ومع التوصل إلى فهم الأفكار الأوروبية الغربية والطرائق الأوروبية وتقديرها بشكل أفضل، كان من الممكن للمرء أن يأمل في انتهاء سجل طويل للصراع أخيرًا.

وفي عام 1693م، عندما كانت الرابطة المقدسة Sacra Liga (تحالف ضم جمهورية البندقية، البابوية بزعامة البابا بيوس، وأسبانيا التي كانت تضم نابولي وصقلية وسردينيا، وجمهورية جنوة، ودوقية سافوي، والفرسان الإسبتارية وآخرين - المترجم) لا تزال تشن حربها الناجحة ضد العثمانيين المتقهقرين، ألَفَ كويكري (نِسبةً إلى جماعة الكويكرز Quakers أو الأصدقاء الدينية البروتستانتية التي نشأت في القرن الـ 17 في إنجلترا - المترجم) إنجليزي يُدعى وليام بِن William Ben (1644-1718م)،

مؤسس مدينة فيلادلفيا ومستعمرة بنسلفانيا، كتابًا صغيرًا بعنوان «مقال نحو حاضر ومستقبل السلام في أوربا» An Essay Towards the Present and Future Peace of Europe، اقترح فيه إنشاء منظمة للدول الأوروبية للفصل في النزاعات، ومن ثم منع الحروب. ومن اللافت بالنسبة لرجل في عصره، أن يقترح وليام بِن ضم تركيا إلى هذا الاتحاد الأوروبي، وكان الشرط الوحيد لقبولها هو أن يعلن الأتراك ارتدادهم عن الإسلام ويعتنقوا المسيحية. وفي القرن العشرين، بدا أن هذا الشرط الديني، الذي لا يزال مستحيلًا، لم يعد ضروريًا. وانضمت جميع الدول الإسلامية المستقلة، التي كانت قائمة آنذاك، إلى عصبة الأمم التي اتخذت من أوربا مقرًا لها. وطلبت أمم إسلامية عِدة العضوية المنتسبة للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ومُنِحَت العضوية مؤخرًا. حتى تركيا، وهي إحدى الدول العلمانية قانونًا لكنها إسلامية في معظمها من حيث السكان والوجدان، تقدمت بطلب الحصول على عضوية كاملة. وسوف يتوقف الكثير، فيما يتعلق بالمواقف المستقبلية للأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى، على كيفية التعامل مع ذلك الطلب.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تحولًا كبيرًا - الثاني فقط من نوعه منذ عدة قرون - في العلاقة بين العالم المسيحي الأوروبي والإسلام الشرق أوسطي. وعلى مدى ما يزيد على ألف عام، منذ أول اقتحام للعالم المسيحي من قِبل العرب المسلمين في القرن السابع حتى الحصار الإسلامي التركي الثاني لفيينا في عام 1683، كان نمط العلاقة بين الاثنين هو تقدم إسلامي يقابله تقهقر مسيحي، وكانت قضية الصراع حِكرًا على أوربا. ومن حين لآخر، كانت هناك حشود وتقدم مسيحي - بعضه دائم كاسترداد شبه الجزيرة الأيبيرية وصقلية؛ والبعض الآخر مؤقت كالاسترداد الجزئي والمحدود للأراضي التي خسرها العالم المسيحي في الشرق. وأدى عصر الاكتشافات إلى توسع التجارة الأوروبية في آسيا وأفريقيا، ولكن مضى وقت طويل قبل أن تُتَرجَم التجارة إلى قوة، ووقت أطول منه قبل أن تتوغل هذه القوة في آسيا وأفريقيا وتصل إلى قلب الأراضي الإسلامية في الشرق

الأوسط وشمال أفريقيا. وحتى نهاية القرن السابع عشر تقريبًا، كانت أوربا لا تزال عُرضة للهجوم، ولم يكن قلب الأراضي الإسلامية قد انتُهِكت حُرمته بعد، أو منطقة يمكن للأوروبيين دخولها والتنقل والتجارة فيها إلا بموافقة - قابلة للإلغاء- من قِبل السلاطين والشاهات (جمع شاه - المترجم).

وبدأ التحول الحاسم مع هزيمة الأتراك في فيينا وانسحابهم في وقت لاحق، وانتهى بمعاهدة كارلوفيتز Karlowitz في عام 1699م (بين الدولة العثمانية والنمسا وروسيا والبندقية، وتنازلت الدولة العثمانية بمقتضاها عن بلاد المجر وإقليم ترانسلفانيا لدولة النمسا، ومدينة أزاق لروسيا - المترجم)، وكانت أول معاهدة، على الإطلاق، تفرضها أوربا منتصرة على تركيا مهزومة. وعلى مدى القرنين ونصف القرن التاليين، كان النمط السائد هو تقدم أوروبي وتقهقر إسلامي، شمل هزيمة السلاطين والشاهات واختفاؤهم نهائيًا، واختراق أملاكهم والسيطرة عليها، وتقسيم الكثير من بلدان العالم الإسلامي إلى تبعيات ومناطق نفوذ أوروبية.

واليوم، هناك تحولٌ كبير ثانٍ يحدث. فقد انتهت الهيمنة الاقتصادية الأوروبية وتم إبطالها إلى حدٍّ مّا؛ وعودًا على بِدء، كما في العصور العثمانية الكلاسيكية، فالثروة الشرق أوسطية والحاجة إلى الأسواق الشرق أوسطية هي التي تؤثر في السياسات الأوروبية وربما تحددها أيضًا. كما أن هناك انقلابًا في الميزان العسكري. وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت القوى الأوروبية مهيمنة على المنطقة عسكريًا، حتى إنها كانت تخوض معاركها على أرض الشرق الأوسط. وهذا ما يجري إبطاله الآن أيضًا؛ وفي شكل مختلف للحرب، تخوض المصالح الشرق أوسطية صراعاتها في ساحات قتال أوروبية مُرتَجلة، سواء ضد أوربا أو ضد بعضها البعض.

وربما كان الأهم من أيٍّ من هذا، على المدى الطويل، التواجد الجديد والضخم للمسلمين الممارسين لشعائر دينهم في أوربا الغربية والقادمين من شمال أفريقيا والشرق

الأوسط وتركيا وأماكن بعيدة كشبه القارة الهندية. وفي الوقت الحالي، فالغالبية العظمى لهؤلاء من المهاجرين أو العمالة الأجنبية المؤقتة، وتأثيرهم السياسي محدود وإن كان في تزايد. لكن أبناءهم سيكونوا مواطنين بالولادة، وسيكونون أوروبيين ويشعرون بذلك. وفي بريطانيا وفرنسا، سيكونون مواطنين شرعيين؛ وحتى في ألمانيا، حيث تختلف قوانين الجنسية نوعًا ما، لن يكون من الممكن، على المدى الطويل، إنكار حقهم في المواطنة التي سيرون أنها من حقهم. وسيكون لظهور شعب، قوامه عدة ملايين، من المسلمين الذين يُولَدون ويتلقون تعليمهم في أوربا الغربية، عواقب جسيمة لا يمكن التنبؤ بها بالنسبة لأوروبا والإسلام والعلاقات بينهما.

*****

3

الدين والسياسة في الإسلام واليهودية

دعوني أبدأ باقتباس. منذ أكثر من مائتي عام، وفي عام 1799 تحديدًا، ذهب رجل يُدعى ميرزا أبو طالب خان Mirza Abu Talib Khan (سائح وأديب هندي، 1751 - 1806م / المترجم) في زيارة إلى لندن. وكانت أصوله في أذربيجان الإيرانية. ووُلِد وعاش في الهند، ومن المؤكد أن غرضه كان الذهاب لرؤية موطن الأشخاص الذين كانوا في طريقهم آنذاك لأن يصبحوا قادة الهند. وقد ألف كتابًا مُطَوَّلًا وكان - حسب علمي - الوصف الأول، والوحيد لبعض الوقت، من قِبل زائر مسلم للأداء الوظيفي للمؤسسات الحكومية في ديمقراطية غربية.

وكتاب ميرزا أبو طالب خان كتاب مستفيض حقًّا وآسر للاهتمام تمامًا. وكان من بين الأماكن التي زارها مجلس العموم الذي يصفه في ذهول واضح، لتلقين قُرائه. وملاحظاته الافتتاحية ليست إطرائية تمامًا؛ ويُذَكرني الجدل بين جانبي المجلس المتعارضين، يقول، إلى حد ما بمنظر من الشائع رؤيته في الهند لشجرتين تجثم على فروعهما الببغاوات وهي تصرخ في بعضها البعض عبر الطريق.

ويمضي في حديثه ليشرح الغرض من هذه المؤسسة (مجلس العموم) غير العادية. فهي تقوم، كما يقول، بثلاث وظائف أساسية: جمع الضرائب، والإشراف على المتعاقدين، والإشراف العام على شؤون الحكم. وبعد ذلك بقليل، في موضع آخر من الكتاب، يذكر وظيفة أخرى لهذا المجلس، والتي من المؤكد أنه لم ينتبه إليها من قبلُ. ويبدي ملاحظته، في دهشة واضحة، عن أن إحدى وظائف مجلس العموم هي سَنُّ القوانين؛ ولشرح هذه الظاهرة غير العادية لقرائه، يشير إلى أن الإنجليز، على عكس المسلمين، لم يقبلوا

قانونًا إلهيًا - قانون إلهي، أزلي، لا يقبل التغيير - ليجدوا أنفسهم مضطرين لإيجاد ذريعة لسَنِّ قوانينهم الخاصة، وهو ما فعلوه - كما يقول- وفقًا لُمقتَضيات الزمن والظروف، والوضع العام، وخبرة قضاتهم. وهذا أمر لا بأس به على الإطلاق، بالنسبة لوافد جديد تمامًا، كتلخيص للطريقة التي تُسَن بها القوانين.

وفي وصفه وتعليقاته، وضع ميرزا أبو طالب خان إصبعه على أحد الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والعالم المسيحي كنظم وأفكار سياسية؛ ذلك الاختلاف الذي يؤثر على كافة الجوانب القانونية تقريبًا. وبالنسبة للمسلم، فالقانون هو القانون الإلهي، الشريعة، وهي كلمة تعني طريقًا نحو شيء ما، ولذلك فهي مرادف حرفي دقيق تمامًا للتعبير اليهودي هالاخاه Halakhah (بمعنى التشريع - المترجم). وقد يُضيف المرء، بطبيعة الحال، قائلًا إن أحد المصادر الرَّئيسة للشريعة كان العراق بوصفه موطن التلمود البابلي. وجاءت الشريعة بعد بضعة أجيال، ولكن في نفس المنطقة وبمقدار مشترك بشكل ملحوظ.

ومن حيث المبدأ، لم تكن هناك أية سلطة تشريعية في الدولة الإسلامية، ولذلك لم تكن هناك حاجةٌ للمجالس التشريعية. ويوجد الآن، في أنحاء العالم المسيحي، نوع ما من المجالس، ديمقراطي تقريبًا، يتراوح بين مجلس العموم الإنجليزي أو الرايخستاج Reichstag النازي أو السوفييت الأعلى، ومع ذلك فهو نوع ما من المجالس التي كان يتم تشكيلها بواسطة نوع ما من القواعد لتولي مُهَمة سَن القانون، وإذا لزم الأمر، إلغاؤه أو تعديله. والحقيقة، بالطبع، إن الحكومات الإسلامية لم تَقُم بسَنِّ القوانين أو تغييرها. ولم تستطع الصمود لأكثر من ألفية من التاريخ بنفس المبادئ الشرعية الأساسية التي كانت لديهم بادئ الأمر. لكن العملية التشريعية، إذا جاز التعبير، كانت زائفة أو -بالأحرى- مُقَنَّعَة؛ وجاءت في شكل تعليق وتفسير من قِبل الفقهاء أو في شكل لائحة من قِبل الحكومات، وكلاهما لتوضيح القانون الإلهي الأزلي وتطبيقه ظاهريًا.

وهذا جزء من اختلاف أكبر، وهنا أود أن أستشهد بمقطع مما كتبه خبير متمكن حقًا بالمؤسسات السياسية، يُدعى ألِكسيس دو توكفيل Alexis de Tocquevill، وكان لديه بعض المعرفة بالإسلام أيضًا. وأمضى بعض الوقت في الجزائر وكتب بعض التقارير للبرلمان الفرنسي حول الوضع هناك، إلى جانب كتابه الشهير جدًا عن الولايات المتحدة. وفي عام 1835م، كتب توكفيل قائلًا:

«لم يأتِ محمد بالعقائد الدينية من السماء ويضعها في القرآن فحسب، ولكن بالمبادئ السياسية الأساسية، والقوانين المدنية والجنائية، والنظريات العلمية أيضًا. وعلى النقيض من ذلك، فالأناجيل تتحدث فقط عن العلاقات العامة بين الإنسان والله وبين الناس. وفيما عدا هذا، فهي لا تقدم أي تعليم ولا تفرض أية عقيدة. وهذا وحده، من بين ألف سبب آخر، يكفي لإثبات أن أول هذين الدينين (أعني بذلك الإسلام) لم يستطع أن يسيطر طويلًا في عصور التنوير والديمقراطية بينما يُقدَر للآخر أن يسود».

ومن المؤكد أن لديه هدفًا خاصًا كان يسعى لتحقيقه. لكن النقطة الأساسية التي يسوقها، بشأن عدم توافق التشريع الأزلي مع الأداء الوظيفي للمؤسسات الديمقراطية، نقطة هامة تستدعي النظر عن كَثَبٍ.

وحتى الآن، كنت أتحدث عن الإسلام والعالم المسيحي، لكن كلمة اليهودية Judaism جاءت في عنوان هذه المحاضرة، فمن أين جاءت؟ اليهودية - شأنها شأن المسيحية والإسلام - دين وثقافة، لكنها تختلف عنهما كونها ليست حضارة. والمسيحية دين؛ والعالم المسيحي حضارة. وكذلك الإسلام. وظلت اليهودية أحد مكوناتهما. وقد عاش معظم اليهود، الأغلبية الساحقة منهم تقريبًا، طوال الأربعة عشر قرنًا الماضية إما تحت الحكم المسيحي أو الإسلامي. وكانوا - إذا جاز لنا التعبير - جماعة فرعية داخل الحضارة المسيحية أو الحضارة الإسلامية. وكانت هناك جماعات صغيرة ومنعزلة من

اليهود في الهند الهندوسية وفي الصين، لكنهم كانوا ذوي أهمية ضئيلة سواء في تاريخ اليهود أو في تاريخ تلك البلدان. وكان التاريخ اليهودي الهام، والإنجاز اليهودي الإبداعي كاملًا في أيدي العالم المسيحي والإسلام، وهذان هما التقليدان المختلفان اللذان نراهما مترافقين في إسرائيل في الوقت الحاضر.

وقد أصبح من المعتاد الآن في العالم الغربي، الحديث عن التراث اليهودي- المسيحي؛ وإذا كان الواقع قديمًا، فالتعبير جديد. ويرجع تاريخه إلى الأزمنة الحديثة؛ وفي الأزمنة السابقة، كان من شأنه أن يثير شعورًا متساويًا بالاستياء لدى اليهود والمسيحيين. ونحن لا نتحدث عادةً عن التراث اليهودي - الإسلامي، ولكن يمكن للمرء أن يجد تبريرًا للقيام بذلك على نحوٍ مساوٍ. ومن الناحية التاريخية، يوجد نوعان من اليهود: يهود الإسلام، ويهود العالم المسيحي. وكثيرًا ما يسمع المرء في إسرائيل حاليًا عن المواجهة -اخترت كلمتي هذه بعناية- بين اليهود الأشكناز Ashkenaz والسفارديم Sepharad. وهذه ليست النقطة الأساسية في واقع الأمر. وعادة ما يعني الأشكناز والسفارديم -في العبرية الوسيطة- ألمانيا وإسبانيا على التوالي. ولم يعد لليهود القادمين من العراق، وإيران، وأفغانستان أي ارتباط بإسبانيا يفوق ارتباطهم ببولندا؛ وفي الحقيقة، فهم أكثر قربًا من بولندا جغرافيًا. وليس هذا بيت القصيد. ولا تَهُمُّ الاختلافات الثانوية في الطقوس والشعائر بين هاتين الجماعتين من اليهود. ونقترب أكثر قليلًا من الواقع مع أولئك الذين ينظرون إليها ويصوغونها باللغة الدارجة على أنها مواجهة بين اليهود اليورو- أمريكيين والأفرو- آسيويين، وهذا ليس المُهم في الواقع أيضًا. فالمواجهة، إذا غفرت لي التعبير عنها بهذه الطريقة، بين يهود المسيحية ويهود الإسلام - على هذا النحو - ليست بمعنى ديني ولكن بمعنى حضاري.

كما يؤثر هذا أيضًا على الحياة اليهودية في أدق تفاصيلها. وقبل الدخول إلى هذه الغرفة، تفحصت معرض الريمونيم rimmonim (الأشياء الخاصة بالشعائر والطقوس

اليهودية) في الطرف الآخر من هذا المبنى. ويوجد ريمونيم من جميع أنحاء العالم اليهودي. والمدهش حقًّا هو أن تلك التي تأتي من بلدان إسلامية توحي بأنها لمسجد ومئذنة، وتلك التي تأتي من أوربا تُذَكِّرنا حقًّا بكاتدرائية قُوطية. ونحن نرى الشيء ذاته في أمر حميمي كالزواج، حيث من المُباح في الإسلام ممارسة تعدد الزوجات، وإن لم يكن التَّسرِّي (اتخاذ المحظيات ومعاشرتهن معاشرة الأزواج - المترجم)، بينما يَقتصِر يهود العالم المسيحي على زوجة واحدة، وهو ما يعني زوجة واحدة في المرة الواحدة.

ومن المناسب بشكل أكبر لغرضنا، فنحن نراه أيضًا في - أجد نفسي مترددًا، لكني أستخدم كلمة إكليروس، أو إذا جاز لنا التعبير، رجال الدين المهنيين. وإذا نظرنا إلى رجال الدين المهنيين وغيرهم من كلا المعسكرين، من يهود العالم المسيحي، نرى أساقفة ومُفتين (جمع مُفتٍ - المترجم)، كرادلة وآيات الله (جمع آية الله كما في إيران- المترجم)؛ فإذا ما ألقينا نظرة على الجوانب الأسوأ، نجد قُضاة محاكم التفتيش والقتلة. وقد عاش الشعب اليهودي في كليهما وتأثر بشدة - أكثر مما أثر، وتَشَكل - بكلتا هاتين الحضارتين الكُبريين.

ودعوني أتحول للحظة عن الموضوع الأوسع للشعب اليهودي إلى موضوع أرض إسرائيل الأضيق والأكثر تحديدًا بشكل أدق. وتحتفل إسرائيل اليوم بعامها الـ 68 كدولة. و الـ 68 عامًا في حياة فرد أمر بالغ الأهمية؛ والـ 68 عامًا في حياة مجتمع أو دولة، لحظة عابرة. وقبل ذلك، كان الحكم البريطاني طيلة ثلاثين عامًا ولكن دون خضوع لسيطرة فعلية طوال تلك الفترة. وسَبَق ذلك، الحكم العثماني على مدى أربعمائة عام؛ ومن قَبلِه، ألف عام تقريبًا تحت حكم حكام مسلمين آخرين.

ومن المؤكد أن كل هذا قد ترك أثرًا. ودولة إسرائيل دولة خَلَف بدرجة مدهشة، ليس فقط للإمبراطورية البريطانية ولكن أيضًا للإمبراطورية العثمانية؛ لكن إسرائيل تحتفظ - بنسب متفاوتة دون شك - في نظام حكمها، وعاداتها الاجتماعية، وما إلى ذلك

بقدر كبير من النظام العثماني كجزء مما يمكن أن نطلق عليه النظام العثماني الكلاسيكي؛ وبالأحرى، قدر أكبر من النظام العثماني الذي جَرى إصلاحه في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وفي واقع الأمر، أود القول بأن التراث العثماني مَصُون على نحو أكثر محافظةً في إسرائيل منه في أي من دول الخَلَف العثمانية الأخرى التي يمكن لي أن أتصورها؛ ومن المؤكد، أكثر منه في دول البلقان؛ وأكثر كثيرًا جدًّا منه في الجمهورية التركية؛ وفي بعض النواحي أيضًا، أكثر منه في دول الخَلَف العربية للإمبراطورية العثمانية.

وقد أبقت الإمبراطورية العثمانية على نظام المِلَل وقامت بمنهجته في القرن التاسع عشر؛ وطبقًا لهذا النظام، كانت كل جماعة دينية تعيش تحت حكم زعمائها، وقوانينها الخاصة، وتُدير تعليمها الخاص. وفي حالة اليهود - مثلما حدث مع الآخرين - كان الحاخامات يتمتعون بالسلطة الشرعية لتطبيق أحكامهم. وفي الإمبراطورية العثمانية، كان يمكن معاقبة اليهود بالسجن، أو الغرامات، أو الجَلدِ على مخالفة القانون الحاخامي، ومثال ذلك، انتهاك قدسية يوم السبت، والقوانين الغذائية، وما شابه. ويحمل هذا النظام في طياته عنصرًا بالغ الأهمية، يُعرف أحيانًا بقانون الأحوال الشخصية، وأعني بذلك الزواج والطلاق والإرث في المقام الأول. وفي الإمبراطورية العثمانية، كانت هذه بكاملها حِكرًا على الجماعات الدينية. وكان بمقدورك أن تجد في نفس الشارع، مسلمين ومسيحيين ويهود يعيشون جنبًا إلى جنب. وكان مسموحًا للمسلمين ممارسة تعدد الزوجات، ولكن دون التَّسَري؛ وكان محظورًا على المسيحيين ممارسة أي منهما، وكان من الممكن معاقبة المسيحيين بشدة تحت الحكم العثماني بسلطة الكاهن على فعل أشياء كانت مشروعة تمامًا للأغلبية والجماعة المهيمنة في الإمبراطورية.

ويلحظ المرء بقاء الممارسة العثمانية في دولة إسرائيل الحديثة، حتى في اللباس. وأدهشني مِرارًا اعتياد بعض الأحبار الإسرائيليين ارتداء زي موظف عثماني متوسط المرتبة في أواخر القرن التاسع عشر.

وعند الحديث عن العالم المسيحي وسياسته، فمن المعتاد التحدث عن مشكلات الكنيسة والدولة، والعلاقات بين الكنيسة والدولة. وكلمة كنيسة church في الإنجليزية، وفي جميع لغات العالم المسيحي الأخرى، ذات معنيين مختلفين. فهي بِناء، ومكان للعبادة؛ وهي أيضًا مؤسسة، وهو ما يعني شيئًا ما مختلفًا تمامًا. وسيدرك أي شخص - يعرف أي شيء عن الممارسة المسيحية والدين المسيحي - المقصود عندما يتحدث شخص ما عن الكنيسة كمؤسسة. والمرء لا يتحدث عن المسجد أو المعبد اليهودي (كَنيس) بنفس الطريقة، وإذا فعل يكون ذلك عن جهل ومن خلال تشابه كاذب. وهناك قصة تُروى عن قَس أنجليكاني وكان ممن يُطلَق عليهم «يهود»، ويُقصَد به أحد المتخصصين المُتَبحِّرين في مجال الدراسات اليهودية، وقد ألف كتابًا بعنوان «اللاهوت المنهجي للكَنيس» The Systematic Theology of the Synagogue. وقام بمراجعة الكتاب أحد الأحبار، وبدأ مراجعته بهذه الكلمات (أقتبس من الذاكرة، لكني أعتقد أنني أفعل ذلك بطريقة صحيحة): «أولًا، لا يوجد شيء مثل «الكَنيس»، ولو كان هناك، ما كان له أن يملك لاهوتًا، ولو أنه فعل، ما كان له أن يكون منهجيًا». وستجد أحيانًا أناسًا يتحدثون عن «الكَنيس» أو «المسجد» بمعنى مشابه للاستخدام المسيحي للـ «كنيسة»، وعادة ما يكون هذا بسبب الجهل، أو نوع ما من الاستيعاب الثقافي مؤخرًا؛ ولا يحمل أي معنى دقيق حقًا.

والنَّص المسيحي الأساسي هو مَتَّى 21-22: «اعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وقد فُسِّرت هذه الآية بطرق مختلفة، لكنها فُهِمت عمومًا على أنها تُقِر بوجود منطقتين مميزتين في المجتمع، إحداهما معنية بالسياسة والسلطة والأخرى بالدين والعبادة، وكل منهما له مؤسسته ومستخدميه وأحكامه. وإذا تفحصنا التاريخ المسيحي بعناية، نجد أن الاثنتين ظلتا متواجدتين دائمًا - مترابطتين أحيانًا، ومنفصلتين أحيانًا أخرى؛ ومتعاونتين تارةً، ومتصارعتين تارةً أخرى؛ وأحيانًا تكون لإحداهما الغلبة دون الأخرى؛ ولكن، ظل هناك دائمًا سلطتان مميزتان تمثلان الإمبراطورية imperium والكهنوت sacerdotium؛

السلطة الإمبراطورية والسلطة الكهنوتية. وفي الإسلام واليهودية، لا يوجد أي تمييز مُساوٍ.

ودعوني أتناول هذا الأمر بمزيد من التفصيل. ولمناقشة الدين والسياسة وتفاعل الاثنين في هذه المجتمعات، لدينا مصدران مختلفان للمعلومات. أحدهما السجل الأدبي، المجموعة الهائلة من المؤلفات التطبيقية والنظرية التي تتناول الدولة وطبيعتها والكنيسة وطبيعتها، وهَلُم جرا. وبالإضافة إلى الأدب النظري، فالعالم المسيحي والإسلام كلاهما يقدمان مجالًا رحبًا للخبرة العملية، حيث يوجد لدينا سجل تاريخي طويل لكيفية التفاعل بين الكنيسة والدولة، بوصفهما السلطتين الدينية والسياسية في هذين المجتمعين. ومع ذلك، توجد ثلاثة عوالم مسيحية: أرثوذكسي، كاثوليكي، بروتستانتي. وهناك عالمان إسلاميان: سني وشيعي. وقد أسقطت الجماعات الأصغر حجمًا، في كلا الدينين، من حساباتي.

ويمكننا النظر في هذه المسألة عبر فترة طويلة من هذا التاريخ؛ أربعة عشر قرنًا للتاريخ الإسلامي، وستة عشر قرنًا للتاريخ المسيحي، وقد تتساءل قائلًا: لماذا ستة عشر قرنًا فقط، وليس ألفي عام؟ لأنه لم يحدث إلا عام 313م أن أعلن الإمبراطور قنسطنطين رسميًا نفسه مسيحيًا وأقر المسيحية كدين للدولة. ولم يحدث إلا في ذلك الحين أن أصبح الدين المسيحي شريكًا في ممارسة السلطة.

وكان السجل الإسلامي مختلفًا تمامًا. وكان النبي ﷺ. قد أسس دولة خلال حياته، وفعل ما يفعله رجال الدولة. فقَادَ الجيوش، وشن الحرب، وعقد الصُّلح، وجمع الضرائب (الصدقات)، وأقام العدل؛ وهكذا، ففي حين أن الذاكرة المسيحية تحوي قرونًا من الاضطهاد والاستشهاد، انتهاء بالاستيلاء على الدولة، فالكتب المقدسة والذكريات الإسلامية تحوي تطابقًا تامًّا بين الإيمان والقوة خلال حياة المؤسس.

وماذا عن اليهود؟ من الواضح أن اليهود جماعة أصغر بكثير، لكنها لا تزال تمتلك

أدبيات واسعة للغاية تتناول الموضوع - أدب سياسي، تطبيقي ونظري معًا. لكن معظمه نظري أكثر من كونه تطبيقيًا للسبب الوجيه حقًّا القائل بأنه لم يكن لديهم أية ممارسة يمكن التأسيس عليها. كما أنه يميل لأن يكون مجردًا وربما مَسِيحائيًّا، في بعض الأحيان، أيضًا. والمبدأ العملي الوحيد الذي يَهُمنا هو ذلك الذي أوجزه الحاخامات بعبارة dina demalkhuta dina، وتعني «ما تقوله الحكومة، يَنفُذ»، وهي ترجمة غير حرفية، لكني أعتقد أنها صحيحة. وكانت خبرة اليهود بالسيادة محدودة. وكانت ذاكرة الدول اليهودية القديمة بعيدة تمامًا؛ وتاريخ الدولة اليهودية الحديثة قصير جدًّا. كما أن اتخاذ دولة واحدة، عمرها 68 عامًا، كنموذج ليس كافيًا في الواقع لإصدار أحكام تُقارن بتلك التي يمكننا إصدارها على العالم المسيحي والإسلام. وهو قليل جدًّا بحيث لا يسمح حتى بأكثر التعميمات تجريبًا.

ورغم ذلك، فهذا لن يُثني عزمي. فقد كان هناك بعض الخبرة وأفراد من اليهود لعبوا دورًا في العملية السياسية، لكن عددهم كان قليلًا للغاية، وعندما بلغوا تلك المرحلة، نُزِعَت عنهم - إجمالًا - صفة اليهود؛ ولم يلعبوا دورًا في الحياة السياسية كيهود أو بأي معنى يهودي. وكان هناك بعضًا من الحياة السياسية اليهودية في تلك البلدان، حيث سُمِحَ لهم بقَدْرٍ مَّا من الحكم الذاتي الجماعي. وكنت قد استشهدت بمثال المِلل العثماني؛ ويجد المرء أشياءَ مشابهة في أوربا الشرقية من حين لآخر. لكن هذا النوع من السلطة الطائفية دائمًا ما كان محدودًا، وتفويضيًا، وقابلًا للإلغاء؛ والأهم من ذلك كله، أنه كان يقوم على المحاكاة. وبعبارة هاينريش هاينه Heinrich Heine: «أيًّا كان ما يطلبه المسيحيون، فاليهود يطلبونه أيضًا». ويمكن أن يُقال الشيء ذاته عن المؤسسات الطائفية اليهودية في البلدان الإسلامية.

ويضرب التاريخ المقدس للأديان الثلاثة مثلًا لهذه الاختلافات: فقد حُرِمَ على موسى دخول الأرض المقدسة؛ وصُلِبَ يسوع؛ وفتح محمد أرضه المقدسة، وكان أعداؤه هم

من قُتِلُوا وليس هو. وكانت الموضوعات الإنجيلية الرئيسية، في الكتب السابقة، العبودية والعِتق؛ وفي الكتب اللاحقة، النفي والعودة. وفي الأزمنة ما بعد الإنجيلية، كانت الفكرة المسيطرة هي فكرة إنشاء سياج حول التوراة، والتي حاول ورثة العهد القديم من الحاخامات من خلالها الحفاظ على شيء ما بواسطة تشريعات مُحكَمة. ويبدو أنهم اعتبروا أنفسهم أوصياء وضامِنِين للهوية والاستمرارية اليهودية بدون دولة أو حتى في وجود دولة، كما كان ضروريًّا في أغلب الأحيان. ولم يكن هناك نظير للكنيسة.

والتجربة الإسلامية مختلفة نوعًا ما. فلم تكن هناك حاجة إلى كنيسة منذ قيام، إذا جاز التعبير، مجتمع ودولة في حياة المؤسس الذي حكم كنَبِي وسيد معًا. ولم يكن خلفاؤه أنبياء، لكنهم ورثوا سلطته الدينية. وطبقًا لنظرية الخلافة الإسلامية، فرئيس الدولة ليس زعيمًا روحيًّا بل زعيم ديني في واقع الأمر. وكان يُوصَف أحيانًا بالبابا والإمبراطور في شخص واحد، لكن هذا أمر مُضلِّل. ولم يطالب بالصلاحيات البابوية، لكن المؤكد أنه كان يحكم كإمام أكبر لمجتمع معروف بدينه، ولم تكن هناك حاجة إلى كنيسة - بالمعنى المسيحي - كمؤسسة مستقلة.

وفي الإسلام الكلاسيكي، لا وجودَ لكهنوت أو أسرار مقدسة أو تراتُبية. وكان يُنظَر إلى رجال الدين، والعلماء - الأشبه بالأحبار الذين تَأَسوا بهم إلى حد ما - على أنهم علماء في الدين والقانون، لكنهم، إذا جاز التعبير، أصبحوا محترفين بمرور الوقت. وتم استحداث نظام للتدريب، مع شهادة لتوثيق التدريب - نوع ما من الامتحان أو الاختبار، وكانت نتيجته منح نوع ما من الدبلومات أو ما يعادلها. ومع التدريب والشهادة يأتي الأجر، نظرًا لأنه يتعين على العلماء أيضًا طلب الرزق. ومع الأجر، تأتي الدرجات؛ ومع الدرجات، يأتي قَدْر ما من التراتُبية.

وفي البداية، كان الموقف السائد والمعلن بين العلماء، في القرون الأولى للإسلام، موقفًا من عدم الثقة في الدولة. وكان يُنظَر إلى الدولة على أنها شر لابد منه. وهناك قول

مأثور غالبًا ما كان يردده الكُتاب الأوائل، وهو أن «الجنة والسلطان لا يجتمعان». وإذا اضطررت للعمل في الحكومة - وقد يُضطر المرء إلى ذلك - فهذا أمر بالغ السوء، لكن حظوظك في الذهاب إلى الجنة تكون ضئيلة.

ولكن تلا ذلك تغيير حدث في أواخر العصور الوسطى. فقد واجه الإسلام والعالم الإسلامي تهديدًا ثلاثيًا: هجوم الصليبيين من الغرب، وهجوم المغول الوثنيين من الشرق، وهجوم الشيعة والإسماعيليين وأشكال أخرى من الهرطقة من الداخل. وفي مواجهة هذا الهجوم الثلاثي، كان هناك مزيد من التقارب بين الدولة والتراتُبية الدينية، وصار لدينا وضع جديد تولت فيه الدولة - بطريقة ما - التراتُبية الدينية التي ما لبثت أن أصبحت جزءًا من الجهاز الحكومي، ولكن كهيئة منفصلة ومستقلة لها أحكامها الخاصة، وقادرة على تحدي الدولة. ومن الصحيح أنه في الإمبراطورية العثمانية، كان للمفتي الأكبر للعاصمة، والمُلقَّب بشيخ الإسلام، الحق في عزل السلطان. وطبقًا للعقيدة الشرعية الإسلامية، فالسيادة تكون تعاقدية، ويتولى رأس الدولة منصبه بموجب عقد بينه وبين المجتمع، عقد يفرض واجبات على كلا الطرفين، الحاكم والمحكوم. وإذا أخفق الحاكم لأي سبب من الأسباب في تنفيذ الجزء الخاص به من العقد، أو أسوأ من ذلك، إذا تصرف بطريقة تنطوي على الشر، فعندئذ يَبطُل العقد، وتصبح طاعة الحاكم غير إلزامية. لكنه من المؤكد أن أي شخص مُلِمٍّ بأي نظام دستوري غربي سوف يتساءل مباشرة عمن يتخذ القرار، وما هي وسيلة الاختبار لهذا القيد الدستوري؟ وهناك قول للنبي غالبًا ما يتم ترديده، وهو «لا طاعة في معصية»؛[1] وبعبارة أخرى، إذا أمر الحاكم بشيء ما آثِم، يسقط واجب الطاعة الذي يظل قائمًا في الأحوال الأخرى.

ولكن، من الذي يُقرِّر؟ لم يحدث مطلقًا في أي وقت من الأوقات أن ابتكروا وسيلة اختبار دستورية نظرًا لعدم وجود أيَّةِ برلمانات، أو مجالس من أي نوع، أو وظيفة

1- لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

تشريعية، أو مجالس تشريعية. وكان من الممكن عزل السلطان العثماني بأمر من المفتي الأكبر. وكان الإجراء المعتاد هو صياغة سؤال ما وعرضه على المفتي الأكبر، والقول «إذا فعل السلطان كذا، وكذا، وكذا، وكذا، وهو ما يخالف القانون المقدس، فهل يجوز عزله؟» ويجيب المفتي الأكبر بقوله: أجل، يجوز عزله. ومن الناحية العملية، كان هذا يعني ببساطة انقلاب ناجح. وكان من شأن أمير نافد الصبر، أو جنرال متمرد، أو حاكم ثائر، أو أيٍّ من كان قد تولى السلطة، الحصول على الفتوى اللازمة من المفتي الأكبر لإضفاء صفة الشرعية على الانقلاب. وقد يبدو هذا شبيهًا بوسيلة اختبار دستورية، وكان لها تأثير مُقَيِّد إلى حد ما، لكنه لم يكن حقيقيًّا.

ودعونا نتحول للحظة، ونلقي نظرة أخرى على الوضع المسيحي. فقد جاء التعبير عن الصراع المتواصل بين هاتين القوتين، اللتين تعايشتا في العالم المسيحي، في الصراع الوسيط بين البابا والإمبراطور اللذين كانا يمثلان السلطة الكنسية العليا والسلطة السياسية والعسكرية العليا، وكان مسبوقًا - على نحو ما - بالصراع الأول بين القسطنطينية وروما. وتَلَته حركة الإصلاح الديني وظهور شكل جديد للمسيحية، البروتستانتية، ذي أسلوب مختلف تمامًا للتعاطي مع مسألة العلاقة بين الدين والسياسة برُمَّتها.

وقد أدى هذا إلى نشوب حروب دينية كبرى في العالم المسيحي، لا نظير لها في تاريخ الإسلام. ويوجد انقسام في الإسلام بين أهل السُّنة والشيعة، لكنه مختلف تمامًا عن الانقسام بين البروتستانت والكاثوليك أو حتى الانقسام بين الكاثوليك والأرثوذكس. وعلى الرغم من أنه كانت هناك صراعاتٌ في بعض الأحيان، وحروب أيضًا، بين السلطان العثماني والشاه الفارسي، وكان الأول سُنيًّا والآخر شيعيًّا، لم تكن هذه هي القضية. ولا يوجد أي نظير حقيقي للحروب الدينية، والاضطهادات التي كانت جزءًا منها، بين المسلمين، كما لم تكن هناك حتى ذلك الحين حركة إصلاح ذات طابع بروتستانتي في

الإسلام، على الرغم من أن نشأة مؤسسة دينية سلطوية ذات تراتُبية، وأُسقُفية، ومحكمة تفتيش في إيران كان من الممكن أن تُحدِث واحدة (يعني حركة إصلاح - المترجم).

وكان الحل النهائي الذي تم إيجاده لهذه الحروب الدينية في العالم المسيحي هو مبدأ جديد - فصل الكنيسة عن الدولة. وكان هذا يخدم غرضًا مزدوجًا: من ناحية، منع السلطة السياسية من التدخل في الأمور الدينية، ومن ناحية أخرى، منع التراتُبية الدينية من استغلال السلطة السياسية للدولة في تنفيذ أغراضها.

وكانت هذه الممارسة والمبدأ اللاحق لفصل الكنيسة عن الدولة في العالم المسيحي بمثابة مشورة يائسة. وقال ونستون تشرشل Winston Churchill ذات مرة إنه بإمكانك أن تثق في قيام الشعب بالشيء المعقول بعد أن يكون قد استنفد كافة الاحتمالات الأخرى. وأعتقد أن الفصل (بين الكنيسة والدولة) قد تم قبوله بعد صراع طويل، مرير ودامٍ في الحروب الدينية.

ولم يكن هناك شيء كهذا في الإسلام. فلم تكن هناك أية صراعات بين بابا وإمبراطور. ولم يكن هناك بابا؛ وكان الخليفة، السلطان فيما بعد، إمبراطورًا ذا سلطة دينية كبيرة. ولم تكن هناك حركة إصلاح، على الرغم من أنه من حين لآخر، كانت هناك دلائل على حركة إصلاح وشيكة لم تُفض إلى شيء حتى الآن. وكانت فكرة الفصل غريبة تمامًا حتى وقت قريب جدًا.

وتبدأ المرحلة الجديدة تحت تأثير الأفكار الخاصة بالثورة الفرنسية في العالم الإسلامي. فقد كانت الثورة الفرنسية أول حركة للأفكار في أوربا دون أن تحمل مُلصَقًا مسيحيًا. وكانت جميع الحركات السابقة مسيحية بدرجات متفاوتة، ولذا لم يُعتَد بها سلفًا؛ وبذلك - وعلى سبيل المثال - فالتطورات الأوروبية الكبرى كعصر النهضة، وحركة الإصلاح الديني، والثورة العلمية لم يكن لها أي تأثير على الإطلاق في العالم الإسلامي. ولم تكن الثورة الفرنسية مسيحية؛ وبلغ بها الحال، إلى حد ما، أن قدمت نفسها على أنها معادية للمسيحية، وهو ما ضمن لها فرصة استماع محترمة!!

كما أنها أقحمت نفسها مباشرة وبصورة أكبر مع الغزو الفرنسي لمصر في عام 1798م. وبعد ذلك، كان هناك انفتاح على الغرب ومعرفة أكثر دقة بكثير بالمؤسسات الغربية. وكان ميرزا أبو طالب خان هو أول، وإن كان هناك كثيرون غيره خلال القرن التاسع عشر، من المهتمين بثلاثة نماذج تحديدًا: النموذج الفرنسي للجمهورية الثورية، والنموذج الإنجليزي للسلطة الدستورية المحدودة في ظل التاج، والنموذج الألماني- النمساوي للرايخستات Rechtsstaat، الدولة طبقًا للقانون، دون القلق المُبالغ فيه بشأن ما هو محض هُرَاء كالمؤسسات الحرة.

وقد أحدثت الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر، والحركات المشابهة على نطاق أضيق في البلدان الأخرى، عددًا من التغيرات. وكان من أهمها بَرقَطة (من بيروقراطية - المترجم) العلماء الذين أصبحوا، أكثر من أي وقت مضى، جزءًا من الجهاز الحكومي ومسئولين حكوميين يتقاضون رواتبَ. وكان الأهم من ذلك، العلمنة التدريجية للقوانين واستحداث مجموعة قوانين مدنية وتجارية، ثم جنائية مكملة القانون المقدس لتحل محله في نهاية الأمر.

ولا نزال نرى تنويعات مختلفة لهذا في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر. فمن ناحية، هناك بلدان تقليدية تمامًا. ففي السعودية، على سبيل المثال، لا يوجد دستور، حيث إن القرآن دستورهم؛ ولا توجد أية قوانين، لأن الشريعة هي القانون. ويجد المرء هذا أيضًا في بعض البلدان الأخرى حيث تم الإبقاء على قانون الشريعة أو إعادة العمل به.

وهناك حلول وسط في بلدان مثل مصر، حيث تم استحداث بعض القوانين الوضعية؛ لكن في مجالات أخرى، من أبرزها قوانين الأحوال الشخصية، ظلت خاضعة للشريعة. وبعد ذلك، توجد دول حديثة تمامًا كتركيا والجمهوريات السوفييتية السابقة حيث الإسلام، إذا جاز التعبير، لم يَعُد معترفًا به وقانون الشريعة بلا أية قوة أو شرعية قانونية البتة في أي مجال.

وقد أصبح هذا هو القضية الكبرى، والجدل الرئيسي للجماعات التي اعتدنا أن نطلق عليها أصوليين. وهذا الاسم غير مناسب ومُضلِّل. ومصطلح أصولي fundamentalist ليس مسيحيًّا فحسب؛ ويمكن للمرء أن يكون أكثر دقة بشأنه - فالأصوليون هم البروتستانت الأمريكيون. ويرجع تاريخه إلى السنوات الأولى من القرن العشرين عندما استُخدِم للدلالة على بعض الكنائس البروتستانتية الأمريكية وتمييزها عن الكنائس البروتستانتية السائدة. وكانت النقطتان اللتان يقوم عليهما الاختلاف بين الأصوليين البروتستانت الأمريكيين - ويُقصد بهم أولئك الذين استصدروا براءة الاسم - وغيرهم من المسيحيين هما: الأولى، رفضهم اللاهوت الليبرالي، الذي أصبح شائعًا تمامًا في معظم الكنائس الأخرى؛ والثانية، إصرارهم على ألوهية الكتاب المقدس وعِصمته الحرفية (في ترجمة الملك جيمس James King الإنجليزية، بطبيعة الحال).

وكانت هذه القضايا ذات أهمية بالنسبة للبروتستانت. ولم تكن بقضايا على الإطلاق في العالم الإسلامي. وقد ظل اللاهوت الليبرالي قضية في الماضي، وقد يصبح كذلك مجددًا في المستقبل، لكنه ليس كذلك في الوقت الحاضر. وبالنسبة لألوهية الكتاب المقدس وعصمته، فهذه عقيدة إسلامية أساسية لا جدال فيها على الإطلاق بين المسلمين المؤمنين.

والقضية هي شيء ما مختلف تمامًا، وهي قضية الشريعة أساسًا. ويتخذ مَن يُطلَق عليهم الأصوليون الإسلاميون مما يعتبرونه عَلمَنة أو، بحسب تعبيرهم، تَوثِين الدولة، دافعًا أساسيًّا لهجومهم. وتجلى هذا بوضوح تام في استجواب قَتَلة الرئيس المصري الراحل، أنور السادات. وهناك اعتقاد واسع الانتشار بأن السادات قُتِل لأنه عقد صُلحًا مع إسرائيل؛ وهذا غير صحيح. وقد سَرَدنا ونشرنا تقاريرَ لاستجواب قَتَلته الذين أعلنوها بوضوح تام أنه على الرغم من أنهم لم يكونوا يرغبون في السلام مع إسرائيل أو الانفتاح على الولايات المتحدة، فهذه لم تكن القضية. وكان هذا، إذا جاز التعبير،

الظاهرة المصاحبة؛ وكان الاتهام الحقيقي ضد السادات أنه تحت قناع الإسلام وبالتظاهر بأنه مسلم، راح ينزع الصفة الإسلامية عن الدولة المصرية عن طريق إقصاء الشريعة واستبدالها بقوانين وضعية مستوحاة من الدول الأجنبية في مجالات هامة من مجالات الحياة العامة. وعندما صاح قائد مجموعة القتلة، في اللحظات الفاصلة بين ارتكابه الجريمة وإلقاء القبض عليه، قائلًا «قتلت الفرعون»، لم يكن بذلك يتهم السادات بمهادنة إسرائيل بل كان يتهمه بكونه طاغية وثنيًّا.

وكانت شكوى الخُميني ضد الشاه نفس الشكوى تقريبًا. وظلت هذه قضية الأصوليين في جميع البلدان الإسلامية: الإبقاء على الشريعة أو إعادة تطبيقها. وهناك بِلدان تم إقصاء الشريعة بها أو اختزالها إلى حد بعيد؛ وهناك بِلدان أخرى تم إعادة العمل بالشريعة بها والتوسع في تطبيقها بشكل كبير؛ ومثال ذلك: أفغانستان، باكستان، السودان، وأحدثهم إيران. وبذلك، يكون لدينا نموذجان في العالم الإسلامي، وهما النموذج التركي والنموذج الإيراني: في تركيا، التحديث الكامل والعلمنة، ونزع الصفة الرسمية عن الدين والسيطرة عليه، وإقصاء الدين عن أي دور في الحياة العامة والسياسية؛ وفي الطرف المقابل، جمهورية إيران الإسلامية التي اتخذت من إعادة تطبيق قانون الشريعة، بكافة جوانبه والتطبيق الصارم لجميع أحكامه، برنامجًا رئيسيًّا لها. ويمكننا أن نطلق على هذين البرنامجين، الكمالية والخُمينية، الديمقراطية العلمانية والثيوقراطية الإسلامية. ونحن نعلم بوجود أقلية لا يُستهان بها في تركيا تود إعادة أسلَمة الدولة؛ وفي الانتخابات الأخيرة، حصلوا على ما يزيد على 20٪ بقليل من أصوات الناخبين. ولا نعلم أيَّة نسبة من الإيرانيين يفضلون ديمقراطية علمانية، نظرًا لأنه لا يجوز التعبير عن تلك الأفضلية في ثيوقراطية إسلامية. لكن المرء يأتيه الانطباع بأن ذلك ليس بالأمر الهيّن.

ودعوني أتحول إلى اليهود مرةً أخرى. وهنا، يبدو لي أن اليهود في إسرائيل، وفي أماكن

أخرى بدرجة أقل، يواجهون الاختيار ذاته بين دولة خاضعة للهيمنة الدينية ودولة علمانية كما يفعل الأتراك والفرس وبقية الشعوب الإسلامية؛ وأنه لإحداث التعديلات الضرورية في هذا البلد، أيضًا، يوجد اختيار بين الكمالية والخُمينية؛ ويرى المرء كلًّا من الكماليين والخُمينيين منخرطين في الحياة العامة في هذا البلد. وفي الماضي، كان يُنظَر إلى فصل الكنيسة عن الدولة على أنه حل مسيحي لمشكلة مسيحية، ولا علاقة له بالمسلمين واليهود كليهما - وبخاصةٍ اليهود؛ فلم يكن فصل الكنيسة عن الدولة يعني شيئًا لشعب بلا دولة أو كنيسة. واليوم، فَهُم يملكون دولة، وسرعان ما سيملكون كنيسة. والعلاقات بين الاثنتين في طريقها لأن تصبح قضية.

وفي بيت كل يهودي مُلتَزِم، مساء كل سبت، توجد شعيرة صغيرة يُطلَق عليها هافدالا havdala أو الفصل. فصل ماذا؟ حسنًا، يخبرنا النص بقوله: «bayn qodesh le-hol»، ويعني الفصل - إذا جاز لنا التعبير - بين المقدس والدَّنِس. ويبدو لي أن هذا، برغم كونه موجهًا لأمر ما آخر، يمكن أن يُوفِر أساسًا نصيًّا يهوديًّا على نحو صحيح للخطوة التالية التي يجب اتخاذها.

*****

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

74

4

الإسلام والديمقراطية الليبرالية

كان هناك كثيرٌ من الجدل مؤخَّرًا، داخل العالم الإسلامي وخارجه على حدٍّ سواء، حول تلك العناصر في الماضي الإسلامي وتلك العوامل في الحاضر الإسلامي الملائمة وغير الملائمة لنشأة الديمقراطية الليبرالية. ومن منظور تاريخي، فسيبدو أنه من بين كافة الحضارات غير الغربية في العالم، يقدم الإسلام أفضل الاحتمالات لديمقراطية ذات طابع غربي. فهو الأقرب إلى الغرب، تاريخيًّا وثقافيًّا ودينيًّا، ويشترك في الكثير من، إن لم يكُن كل، التراث اليهودي -المسيحي واليوناني- الروماني الذي ساعد في تشكيل حضارتنا الحديثة. ومع ذلك، فمن منظور سياسي، يبدو أن الإسلام يقدم أسوأ الاحتمالات للديمقراطية الليبرالية. فمن بين الدول الـ46 ذات السيادة التي تشكل المؤتمر الإسلامي الدولي، توجد واحدة فقط، وهي الجمهورية التركية، يمكن أن تُوصَف بأنها ديمقراطية باللغة الأوروبية، وإن كان الطريق إلى الحرية هناك محفوفًا بالعقبات. ومن بين البقية، لم يقُم البعض بتجربة الديمقراطية على الإطلاق؛ وقام آخرون بتجربتها وأخفقوا؛ وعدد قليل منهم من جربها مع فكرة تقاسم السلطة، دون التخلي عنها.

فهل يمكن للديمقراطية الليبرالية أن تنجح في مجتمع مستوحى من المعتقدات والمبادئ الإسلامية، وتشَكَّل عن طريق التجربة والتقليد الإسلامي؟ من المؤكد أنه من واجب المسلمين، في المقام الأول وربما حصريًّا، تفسير الرسالة الأصلية الخالصة لدينهم وإعادة تفسيرها؛ وتحديد مقدار ما يجب الاحتفاظ به، وبأي شكل، من تراثهم الثري المتراكم على مدى أربعة عشر قرنًا من التاريخ والثقافة الإسلامية. ولن تكون إجابات

المسلمين جميعًا واحدة على السؤال المطروح سابقًا، لكن الكثير سيتوقف على الإجابة التي تكون لها الغَلَبَة.

مِهماز الضعف

في 14 ديسمبر من عام 1909م، تحدث السلطان العثماني، محمد الخامس، في خطاب موجَّهٍ من العرش إلى البرلمان العثماني، عن التزام إدارته بـ «الحكم الدستوري، التشاوري... سبيل الأمن والخلاص الذي قضت به الشريعة الغَرَّاء، والعقل والنقل معًا». ويعكس مضمون الخطاب وطريقة إلقائه الوضع الجديد في أعقاب ثورة تركيا الفتاة في عام 1908م، وقمع التمرد الثوري المضاد في ربيع عام 1909م. وطبقًا للدستور الذي تم العمل به مجددًا، أصبحت الإمبراطورية العثمانية مَلَكية دستورية، وكان الخطاب الذي ألقاه السلطان، بأسلوب بريطاني، على برلمانه قد كُتِبَ له بواسطة وزرائه، وكان مُعبِّرًا عن سياساتهم. وكانت اللغة المستخدمة مثيرة للاهتمام ومُوحِية. و«الدستور» مصطلح صِيغَ في القرن التاسع عشر للدلالة على إجراء جديد؛ و«الشورى» مصطلح قديم ذو تداعيات عدة مستمدة من الاستخدام السياسي العثماني والأدب السياسي الإسلامي كلاهما. ويتضح التداعي الإسلامي المُتضَمن في استخدام هذا المصطلح من خلال الاستشهاد بقوله «الشريعة الغراء» و«العقل والنقل»، وهي صيغة شاع استخدامها من قِبَل رجال الدين الإسلامي. وكانت الرغبة في استعارة المؤسسات الغربية أو محاكاتها، والتي كان يُنظَر إليها على أنها نافعة، وتقديمها على أنها تمثل – بطريقة ما – عودة إلى المبادئ الإسلامية الصحيحة والأصيلة، صفة مميزة لمعظم الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر وبعض منهم في القرن العشرين. ونشأت الرغبة في مثل هذا التغيير، على الأرجح، عن وعي متنامٍ بقوة الغرب وثرائه في مقابل ضعف المسلمين وفقرهم. واعتُبِرَ اكتشاف أو ابتداع سوابق إسلامية أمرًا ضروريًا لجعل مثل هذه التحولات السياسية مقبولة لدى أبناء مجتمع يعتز بذاته ومحافظ بشدة وله تقاليده الدينية – السياسية

العريقة والراسخة، وتشمل هذه الأخيرة احتقارًا شديدًا للكافر وجميع طرائقه. ومن الصعب قبول التوجيه، في أمور أساسية كإدارة شؤون الدولة، من قِبل أولئك الذين جَرَت العادة زمنًا طويلًا على النظر إليهم على أنهم جهلاء وغير مستنيرين.

وقد وجد الوعي الإسلامي بالضعف والهزيمة، بادئ الأمر، تعبيرًا ملحوظًا عنه في مطلع القرن الثامن عشر، في أعقاب الإخفاق الكارثي للحصار الثاني لفيينا (1683م) ومعاهدة كارلوفيتز (1699م)، وهي الأولى - على الإطلاق- التي يفرضها عدو منتصر على حكومة عثمانية مهزومة. وكانت هناك هزائم ونكسات سابقة - طرد البربر من إسبانيا نهائيًا، وإنهاء النير التَتري في روسيا، وتوطيد دعائم قوى بحرية أوروبية غربية في الأراضي الإسلامية جنوب وجنوب شرق آسيا. لكن هذا كله كان هامشيًا نوعًا ما، ويبدو أن تأثيره كان ضئيلًا على قلب الأراضي الإسلامية والشرق الأوسط، حيث واصلت الإمبراطورية العثمانية، الأخيرة والأعظم من بين الإمبراطوريات العسكرية الإسلامية بطرق عدة، أداء مهمتها كسيف الإسلام ودِرعه في الصراع الطويل ضد العالم المسيحي. ولبعض الوقت، كان الوعي بالضعف قاصرًا - على الأرجح - على النخبة العثمانية الحاكمة، أول من تحمل وطأة التحول في ميزان القوى، بينما كانت بقية السكان لا تزال تنعم بالحماية من الغزو والواقع بفضل القوة المسلحة للدولة العثمانية، والتي ظلت قوة عسكرية هائلة حتى وقت انحطاطها. وكانت لغة النقاش قاصرة -بالمثل- على الأمور العسكرية، والأسلحة، والتدريب، والتنظيم العسكري نظرًا لأنه، ولبعض الوقت، لم يخبُرَ المسلمون التفوق المتزايد للغرب إلا في هذه الأمور فقط دون غيرها. وأدت الأحداث التي وقعت في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر -الروس في البحر الأسود، والفرنسيون في مصر- إلى جعل التفوق الأوروبي جليًا بشكل مؤلم. وكان توالي الهزائم العسكرية على هذا النحو هو الأكثر إزعاجًا لأبناء مجتمع ديني ذي تاريخ طويل من الانتصارات السياسية والعسكرية، والتي بدأت في حياة مُؤسِّسه، ووعي يتسم بالفخر بذلك التاريخ المقدس.

وبمرور الوقت، برز البعض من بين الإصلاحيين ممن حَاجُوا بأن التفوق العسكري الأوروبي يرجع إلى سببين غير عسكريين، إثنين تحديدًا: أحدهما اقتصادي، والآخر سياسي. وحدد بعضهم مصادر القوة الغربية على نحو أكثر دقة على أنها التصنيع والحكم الدستوري. وقد أحيَت الإخفاقات العربية في الصراع ضد إسرائيل، في عامي 1948 و1967م تحديدًا، الجدل الكبير بشأن ما حل بالعرب، والمجتمع الإسلامي على نحو أشمل، وما يمكن القيام به لتصحيح الوضع. ومثلما فعل الأتراك بعد إخفاقهم في الاستيلاء على فيينا، بدأ العرب - بعد إخفاقهم في الاستيلاء على القدس - بالنظر إلى هذا على أنه مشكلة عسكرية في المقام الأول، وأن هناك حلًّا عسكريًّا لها: جيوش أكبر وأفضل ذات أسلحة أكبر وأفضل. وعندما أخفقت هذه الجيوش أيضًا، كانت هناك رغبة متزايدة في الإصغاء لأولئك الذين كانوا يبحثون عن أسباب أعمق ويعرضون حلولًا جذرية بشكل أكبر.

الأصوليون والديمقراطيون

هناك كثيرون يرون أنه لا حاجة لأي تغيير كهذا ويفضلون الإبقاء على النُّظُم القائمة، سواء الديكتاتوريات الراديكالية أو الأوتوقراطيات التقليدية، مع إمكانية إدخال بعض التحسينات على الأخيرة. ومن الواضح أن هذا التفضيل للإبقاء على لأشياء كما هي يشترك فيه أولئك الذين يحكمون في ظل النظام القائم وأولئك الذين يستفيدون خلافًا لذلك، بما في ذلك القوى الأجنبية التي لديها استعداد لقبول أنظمة الحكم القائمة ودعمها طالما كانت مصالحها الخاصة مَصُونَة. لكن هناك آخرون يرون أن الأنظمة القائمة آثِمة ومحكوم عليها بالإخفاق، وأنه لابد من إيجاد مؤسسات جديدة وتنصيبها.

وينقسم أنصار التحول الراديكالي إلى مجموعتين رئيسيتين: من يُطلَق عليهم الأصوليون الإسلاميون، والديمقراطيون. وتضم كلتا المجموعتين نطاقًا واسعًا للأيديولوجيات المتنازِعة أحيانًا.

وقد استُخدِم مصطلح الأصولية fundamentalism لأول مرة في أمريكا، ثم في بلدان أخرى بروتستانتية في الغالب للدلالة على جماعات معينة تختلف عن الكنائس السائدة. واستخدام المصطلح للدلالة على حركات إسلامية تشبيه غير دقيق على الأرجح، ويمكن أن يكون مُضلِّلًا تمامًا. وفي الماضي، كان اللاهوت الإصلاحي قضية بين المسلمين من حين لآخر؛ وهو ليس كذلك الآن، وهو بعيد كل البعد عن الاهتمامات الأساسية لأولئك الذين يُطلَق عليهم أصوليون إسلاميون.

وتكون تلك الاهتمامات أقل شأنًا فيما يتعلق بالكتاب المقدس واللاهوت عنها فيما يتعلق بالمجتمع والقانون والحُكم. ويرى الأصوليون الإسلاميون أن المجتمع الإسلامي قد تم الإيقاع به في الخطأ من قِبَلِ الكفار الأجانب والمرتدين الإسلاميين؛ وإن كان الأخيرون هم الأكثر خطرًا وتدميرًا. وبتوجيه أو إكراه منهم، تخلى المسلمون عن قوانين دينهم ومبادئه وتبنوا - بدلًا منها - قوانين وقِيَم وضعية؛ وبعبارة أخرى، وثنية. وجميع الأيديولوجيات الأجنبية - الليبرالية، والاشتراكية، وكذلك القومية - آثِمة، ويعاني العالم الإسلامي الآن العواقب الحتمية لتخليه عن القانون وطريقة العيش الممنوحين له من الله. والحل هو فرض الجهاد الإسلامي القديم: شن حرب مقدسة في الداخل - ابتداءً - ضد أشباه المرتدين الإسلاميين الذين يحكمون؛ واستئناف الدور الأعظم للإسلام في العالم بعد عزلهم وإعادة أسلَمة المجتمع. وستظل العودة إلى الجذور والأصالة جاذبة دومًا. وستكون جاذبة على نحو مضاعف لأولئك الذين يعانون يوميًّا عواقبَ الابتكارات الأجنبية الفاشلة التي خُدِعوا بها.

ومن الواضح أن الأصوليين الإسلاميين يعتبرون الديمقراطية خروجًا عن الموضوع؛ وعلى عكس الشموليين الشيوعيين، فهُم نادرًا ما يستخدمون هذه الكلمة أو يسيئون استخدامها. ورغم ذلك، يوجد لديهم الاستعداد لطلب واستغلال الفرص التي تلتزمُ نظامًا ديمقراطيًّا ذاتي التنصيب بتقديمها لهم وفقًا لمنطِقِه الخاص. وفي الوقت

ذاته، فهُم لا يُخفُون ازدراءهم للإجراءات السياسية الديمقراطية ونِيتهم أن يحكموا وفقًا للأحكام الإسلامية إذا ما تولوا السلطة. وقد تم تلخيص موقفهم تجاه الانتخابات الديمقراطية بأنه «رجل واحد، صوت واحد، مرة واحدة». وهذا ليس صحيحًا تمامًا، وليس كذلك بالنسبة للإيرانيين على الأقل. وقد أجرت الجمهورية الإيرانية الإسلامية انتخابات تنافسية، وسمحت بمزيد من حرية النقاش والنقد في الصحافة وفي برلمانها عما هو معتاد في معظم البلدان الإسلامية؛ لكن هناك قيود قاسية يتم تطبيقها بشكل صارم على أي شخص قد يكون مرشحًا، وأيَّة جماعات قد يتم تشكيلها، وأيَّة أفكار قد يتم التعبير عنها. ومن البَدهِيّ القول بأنه لا يُسمح بأي جدال حول المبادئ الأساسية للثورة الإسلامية أو الجمهورية.

ويزعم أولئك الذين يدافعون أو يناضلون من أجل الإصلاح الديمقراطي في الأراضي العربية والإسلامية الأخرى أنهم يمثلون ديمقراطية أكثر فاعلية وأصالة من تلك الخاصة بأسلافهم الفاشلين، ولم يتم تقييدها أو تحريفها بصفة ما دخيلة، ولم يتم إبطالها بصِيَغ أمر دينية أو أيديولوجية بديهية، ولم يُساء استخدامها بواسطة مصالح إقليمية أو طائفية أو محلية أخرى. وتُعتبر حركتهم - جزئيًّا - امتدادًا لموجة التحول الديمقراطي إلى الشرق الأوسط والتي أدت فعليًّا إلى تغيير حكومات عدة بلدان في أوربا الجنوبية وأمريكا اللاتينية؛ وجزئيًّا، فهي ردة فعل تجاه انهيار الاتحاد السوفييتي وتأكيد للتفوق الديمقراطي مجددًا من خلال الانتصار في الحرب الباردة. كما أنها -وبدرجة ليست بصغيرة- نتيجة للتأثير المتزايد لديمقراطية الولايات المتحدة والثقافة الشعبية الأمريكية في الأراضي الإسلامية.

ولبعض الوقت، كان يُنظَر إلى أمريكا على أنها مجرد امتداد لأوروبا الغربية، باعتبارها جزءًا من ذات الحضارة؛ وتتحدث ذات اللغة التي تتحدث بها أعظم الإمبراطوريات؛ وتعتنق ذات الدين؛ ومحكوم عليها بذات النقائص المهلكة. وكشفت المعرفة الأكثر قُربًا

عن فروق عميقة بين الديمقراطية الأمريكية والديمقراطية الأوروبية الغربية، وهو ما يعطي الأولى جاذبية لم تعرفها الأخيرة قَط.

وهناك، بطبيعة الحال، الاختلاف الواضح المتمثل في أن الولايات المتحدة لم يسبق لها أن مارست سلطة إمبريالية على الأراضي العربية. ومن بين النتائج المترتبة على هذا، الاختلاف الأقل وضوحًا والأكثر أهمية على نطاق واسع على المدى الطويل، في أن الأمريكيين بوجه عام - وإن كان مع وجود بعض الاستثناءات المعروفة - لم يطوروا الموقف الإمبريالي الذي لَوَّن، ولا يزال- إلى حد ما - يُلَوِّن العلاقات الإنسانية بين البريطانيين والفرنسيين من ناحية وشعوب أملاكهم السابقة من ناحية أخرى. وقد أتاح هذا للأمريكيين نوعًا ما من العلاقات الشخصية غير الرسمية، والمتساوية مع الشرق أوسطيين والتي نادرًا ما كانت ممكنة ولا تزال - إلى حد ما - بالنسبة للأوروبيين.

وقد تغلغلت الثقافة والعادات والتقاليد الشعبية الأمريكية على نحو أعمق ونطاق أوسع إلى حدٍّ بعيد في المجتمع الشرق أوسطي عما كان ممكنًا في أي وقت مضى بالنسبة للثقافتين النُخبَويتين البريطانية والفرنسية. ويجد هذا النوع من العلاقات مزيدًا من التشجيع بفعل الهجرة باتجاه الغرب. ويوجد الآن ملايين البريطانيين من أصل جنوب آسيوي، والفرنسيين من أصل شمال أفريقي. لكنه من المرجح أن يمضي وقت طويل قبل أن يَبلُغوا ذلك المستوى من التكامل والقبول الذي بَلَغه الأمريكيون الجدد بالفعل من الشرق الأوسط. وقد أصبح هؤلاء جزءًا هامًّا من العملية السياسية الأمريكية؛ كما أنهم قد يجدوا دورًا في العمليات السياسية لبلدان المنشأ خاصتهم.

وتحريًا للدقة، فشمولية الثقافة الأمريكية وقدرتها الاستيعابية وجاذبيتها هي التي تجعلها موضع خوف وكراهية بين من نَصَبوا أنفسهم حُراسًا للإسلام الأصيل، الصحيح. وبالنسبة لأمثالهم، فهذا تهديد قاتِل وأكبر بكثير من أي من سابقيه للقِيَم العريقة التي يعتزون بها والقوة والنفوذ اللذين تمنحهما إياهم هذه القِيَم. وفي السورة

الأخيرة من القرآن، والتي تُعتبر من أوائل السور المعروفة والأكثر استشهادًا بها، يتم حث المؤمن على اللجوء إلى الله «من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس..».. والشيطان في القرآن هو العدو، المخادع، فوق كل مُحَرِّض ومُغوٍ يسعى لإغواء البشرية وصرفها عن الدين الحق. ومن المؤكد، أن آية الله الخُميني قد أطلق على أمريكا الشيطان الأكبر بهذا المعنى: الشيطان كعدو، ولكن - بالأخص، ومن المؤكد على نحو أكثر معقولية وكمصدر للإغراء والغِواية - على نحو أكثر تخصيصًا، ومن المؤكد أكثر معقولية- لشعبه أيضًا.

وفي أوقات السخط وخيبة الأمل، والغضب والإحباط هذه، فقدت الجاذبيات الأقدم للقومية، والاشتراكية، والاشتراكية الوطنية - عطايا أوربا في القرنين التاسع عشر والعشرين - الكثير من قوتها. ويلتمس الديمقراطيون والأصوليون الإسلاميون اليوم ما هو أكثر من الولاءات الشخصية أو المحلية. وقد حقق كلاهما بعض النجاح المحدود؛ جزئيًّا، عن طريق اختراق أنظمة الحكم القائمة بإكراهها - عن طريق الترهيب في أغلب الأحيان- على إصدار بعض الامتيازات الوقائية. وغالبًا ما كانت النجاحات قاصرة على أنظمة الحكم الأكثر استبدادًا على نحو تقليدي، والتي أتت ببعض الإيماءات الرمزية إلى الديمقراطيين أو الأصوليين أو كليهما معًا. وعلى الرغم من عدم سماحها بأية تسوية مع الديمقراطية الليبرالية، فقد حاولت الديكتاتوريات الراديكالية التهدئة واستغلال العاطفة الإسلامية أيضًا في أوقات الشِّدة.

وهناك سؤال مؤلم في صميم الجدل الحالي بشأن الديمقراطية في العالم الإسلامي، وهو: هل الديمقراطية الليبرالية متوافقة أساسًا مع الإسلام، أَم أن قدرًا ما من الاحترام للقانون وبعض التَّقَبُّل للنقد هما أقصى ما يمكن توقعه من الحكومات الأوتوقراطية؟ ويحوي العالم الديمقراطي عدة أشكال مختلفة للحكم - الجمهوريات والمَلَكيات، أنظمة الحكم الرئاسية والبرلمانية، الدول العلمانية والكنائس العريقة، ونطاق واسع للأنظمة

الانتخابية - لكنها تشترك جميعًا في تصورات وممارسات أساسية معينة تدل على الفارق بين الحكومات الديمقراطية وغير الديمقراطية. فهل يمكن للشعوب الإسلامية أن تُطَوِّر شكلًا ما للحكم يكون متوافقًا مع تقاليدها التاريخية والثقافية والدينية، ويأتي فوق ذلك بالحرية الفردية وحقوق الإنسان إلى المحكومين حسب مفهوم هذين المصطلحين في المجتمعات الغربية الحرة؟

ولن يحتجَّ أحد، على الأقل، من بين جميع الأصوليين الإسلاميين أنفسهم، بأن عقيدتهم وبرنامجهم السياسي غير متوافقين مع الديمقراطية الليبرالية. لكن الأصولية الإسلامية إن هي إلا تيار واحد من بين تيارات عدة. وخلال الأربعة عشر قرنًا التي مضت منذ بعثة النبي، كان هناك العديد من تلك الحركات المتعصبة، المتشددة، العدوانية، العنيفة. ونظرًا لأنها كانت بقيادة شخصيات إسلامية كاريزمية من خارج المؤسسة، فعادة ما كانت تبدأ باستنكار تحريف الدين وإفساد المجتمع من قِبل الحكام والزعماء الإسلاميين المُضَللين، الأشرار في عصرهم. وفي بعض الأحيان، كانت هذه الحركات تتعرض للتوقيف والقمع من قِبل المؤسسة الحاكمة. وكانت تكتسب قوة في أحيان أخرى، وتستخدمها في شن حرب مقدسة في الداخل أولًا، ضد أولئك الذين اعتبروهم ضالين ومرتدين، ثم في الخارج ضد أعداء الدين الصحيح. وبمرور الوقت، كان يتم الإطاحة بأنظمة الحكم هذه وتحويلها إذا ما بقيت - خلال فترة زمنية قصيرة بشكل معقول عادة - إلى شيء ما ليس بأفضل بشكل ملحوظ، بل أسوأ على الأرجح في بعض النواحي، من المؤسسات القديمة التي أطاحوا بها. وقد حدث بالفعل شيء ما من هذا القبيل في الجمهورية الإيرانية الإسلامية.

ولذا، فالسؤال ليس ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية متوافقة مع الأصولية الإسلامية - فمن الواضح أنها ليست كذلك - ولكن ما إذا كانت متوافقة مع الإسلام ذاته. ومهما تكن المسافة التي قد تكون قطعتها، ومهما كان مقدار تحولها، فالديمقراطية

الليبرالية مُنتَج غربي في أُصُولها، وتشكلت عبر ألف عام من تاريخ أوربا، وفوق ذلك التراث الأوروبي المزدوج: الديانة والأخلاق اليهودية - المسيحية، وفن الحكم والقانون الإغريقي - الروماني. ولم ينشأ أي نظام كهذا في أي تقليد ثقافي آخر؛ وعلينا أن ننتظر لنرى ما إذا كان يمكن لنظام كهذا، تم ازدراعه ومواءمته في ثقافة أخرى، أن يبقى طويلًا.

وإذا ما نَحَّينا الحجج الجدلية والتبريرية جانبًا - تلك الحجج التي تقول بأن الإسلام، وليس الليبرالية الغربية، هو الديمقراطية الحقيقية؛ أو أن الليبرالية الغربية ذاتها مستمدة من جذور إسلامية - فقد تركز النقاش حول الإسلام والديمقراطية الليبرالية على بضع نقاط رئيسية.

دولة الله

تصوغ كل حضارة فكرتها الخاصة عن الحكم الرشيد، وتُنشئ مؤسسات تسعى من خلالها إلى وضع تلك الفكرة موضع التنفيذ. ومنذ العصور الكلاسيكية القديمة، عادة ما كانت هذه المؤسسات في الغرب تشتمل على شكل ما من أشكال المجالس أو الجمعيات التشريعية، التي يشارك من خلالها أفراد الدولة المؤهلون في تشكيل وإدارة الحكومة، واستبدالها أحيانًا. ويمكن تعريف الدولة بطرق مختلفة؛ وكذلك المؤهلات التي تمنح أحد أفراد الدولة حق المشاركة في حوكمتها. وفي بعض الأحيان، كما في المدينة الإغريقية القديمة، قد تكون مشاركة المواطنين مباشرة. وفي أغلب الأحيان، يختار المشاركون المؤهلون، بواسطة إجراء ما متفق عليه ومتكرر، بعض الأشخاص من بينهم هم أنفسهم لتمثيلهم. وتكون هذه المجالس من عدة أنواع مختلفة، وذات ناخبين ومهام يتم تحديدها بطرق مختلفة، وغالبًا ما تكون ذات دور ما في صنع القرارات وسَن القوانين وفرض الضرائب.

وقد أصبح الأداء الوظيفي الفعلي لمثل هذه المجالس أمرًا ممكنًا من خلال المبدأ المُتضَمن في القانون الروماني والنُّظُم المستمدة منه للشخص المعنوي - ويُقصَد به كيان

اعتباري يُعامَل لأسباب قانونية على أنه فرْدٌ قادرٌ على التملك أو شراء أو بيع مِلكية، وإبرام عقود والتزامات، والمثول كمُدَّعي أو مُدَّعَى عليه في القضايا المدنية والجنائية. وهناك دلائل على أن مثل هذه المجالس كانت قائمة في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام. واختفت بمجيء الإسلام؛ ومنذ زمن النبي وحتى الظهور الأول للمؤسسات الغربية في العالم الإسلامي، لم يكن هناك نظير بين الشعوب الإسلامية للبُولي boule الأثيني، أو مجلس الشيوخ Senate الروماني، أو السنهيدرين Sanhedrin اليهودي، أو الألثِنج Althing الأيسلندي، أو مجلس شورى الملك Witenagemot الأنجلو - سكسوني، أو أي من البرلمانات، ومجالس الشورى، والسِنُودس، والمجالس والهيئات التشريعية أو القضائية، والجمعيات التشريعية التي لا حصر لها من كل نوع، والتي ازدهرت في كافة أنحاء العالم المسيحي.

وكانت إحدى العقبات أمام نشأة مثل هذه المجالس، عدم وجود أي اعتراف قانوني بالشخصيات الاعتبارية. وكانت هناك بعض التحرُّكات المحدودة باتجاه هذا الاعتراف. ويُقِر القانون التجاري الإسلامي بأشكال متعددة الشراكة لأغراض تجارية محدودة. والوَقف waqf، بوصفه مؤسسة خيرية، متى تم تصفيته يكون مستقلًّا عن مُصَفِيه ويمكن أن يستمر - نظريًا - لمدة غير محددة، مع الحق في التملك والاكتساب ونقل الملكية. لكن هذه لم تتطور قَطْ لتُجاوِز أغراضها الأصلية، ولم تصل في أية مرحلة إلى ما يشبه الكيانات الاعتبارية الحكومية، الكَنسية، الخاصة في الغرب.

وهكذا، فجميع مظاهر الحكم الإسلامي تقريبًا ذات طابع شخصي بشدة. ومن حيث المبدأ، على الأقل، لا توجد أية دولة، بل حاكم فقط؛ ولا توجد أيَةُ محكمة، بل قاضٍ فقط. ولا توجد حتى مدينة ذات سلطات وحدود ومهام محددة، بل تَجَمُّع لمناطق متجاورة غالبًا ما تحددها معايير أسرية أو قَبَلية أو عرقية أو دينية ويحكمها مسئولون، عادة عسكريون، يقوم الرئيس بتعيينهم. حتى الديوان الإمبراطوري العثماني - ديوان

الهومايون- الذي وصفه كثير من الزائرين الغربيين بأنه مجلس؛ ويمكن أن يُوصَف بعبارة أدق بأنه اجتماع، في أيام محددة من الأسبوع، لكبار المسئولين السياسيين والإداريين والقضائيين والماليين والعسكريين، وكان يترأسه السلطان في أوقات سابقة، ثم الوزير الأعظم لاحقًا. وكانت الأمور التي تُعرَض على الاجتماع تتم إحالتها إلى عضو الديوان المختص، والذي قد يقوم بإصدار توصية. وتبقى المسئولية النهائية والقرار النهائي بيد السلطان أو الوزير الأعظم.

وكان من بين المهام الرئيسية لهذه المجالس في الغرب، وعلى نحو متزايد عبر القرون، التشريع. وطبقًا للعقيدة الإسلامية، لا توجد أية وظيفة تشريعية في الدولة الإسلامية، ولذلك لا توجد حاجة إلى مؤسساتٍ تشريعية. وكانت الدولة الإسلامية، في الأصل، ثيوقراطية - ليس بالمفهوم الغربي لدولة تحكمها الكنيسة ورجال الدين (الإكليروس)، نظرًا لأنه لا وجود لأي منهما في العالم الإسلامي، ولكن بالمفهوم الأكثر حرفية لدولة يحكمها الله. وبالنسبة للمسلمين المؤمنين، فالسلطة التشريعية تأتي من الله وحده، والحاكم لا يستمد سلطته من الشعب أو أسلافه، بل من الله والقانون المقدس. ومن الناحية العملية؛ وعلى الرغم من هذه المعتقدات، فقد أصبح تعاقب الأُسر الحاكمة معيارًا، لكنه لم يحصل قَطْ على إقرار القانون المقدس. وقام الحكام بوضع القواعد، لكنها اعتُبِرَت - من الناحية النظرية - إيضاحات أو تفاسير للقانون الصحيح الوحيد - قانون الله الذي جاء به الوحي. ومن حيث المبدأ، كانت الدولة دولة الله التي تحكم شعب الله؛ والقانون قانون الله؛ والجيش جيش الله؛ والعدو، بالطبع، عدو الله.

وبدون مجالس تشريعية أو أي نوع آخر من المجالس الاعتبارية، لم تكن هناك حاجة لأي مبدأ للتمثيل أو أي إجراء لاختيار ممثلين. ولم يكن هناك ما يدعو لاتخاذ قرار جماعي؛ وبناءً عليه، لم تكن هناك حاجة لاتخاذ أي إجراء لتحقيق ذلك والتعبير عنه بخلاف الإجماع. ولذا، لم يكن للقضايا المحورية للتطور السياسي الغربي، كإدارة الانتخابات وتعريف حق الانتخاب وتمديده، أي محل في التطور السياسي الإسلامي.

ولم يكن مُستغرَبًا، بالنظر إلى هذه الفروق، أن يكون تاريخ الدول الإسلامية تاريخًا للأوتوقراطية شبه التامة. وكانت الرعية الإسلامية مدينة بالطاعة لحاكم مسلم شرعي كواجب ديني. وهو ما يعني أن العصيان كان خطيئة وجريمة أيضًا.

ولما كان التحديث في القرن التاسع عشر، ولا يزال بشكل أكبر في القرن العشرين، بعيدًا عن الانتقاص من هذه الأوتوقراطية، فقد زادها حقًّا. وأدت التكنولوجيا ووسائل الاتصال والأسلحة الحديثة إلى توطيد سلطات الحكام الرقابية والتلقينية والقمعية بدرجة كبيرة، من ناحية. وأدى التحديث الاجتماعي والاقتصادي إلى إضعاف أو إلغاء القيود الدينية والقوى الوسيطة، التي كانت تقيد الأوتوقراطيات السابقة بأشكال عدة، من ناحية أخرى. ولم يسبق لأي خليفة عربي أو سلطان تركي فيما مضى أن تمكن من الحصول على السلطة الاستبدادية، المتغلغلة التي يستخدمها حتى أقل الحكام المستبدين الحاليين شأنًا.

المال والسُّلطة

لم تكن معوقات تطور المؤسسات الليبرالية سياسية فحسب. فقد كانت أوتوقراطية المنزل ذات النطاق الضيق، وبخاصة منزل الطبقة العليا، القائمة على تعدد الزوجات والتَّسَري والعبودية، إعدادًا لحياة البالغين ذات السيطرة والإذعان، وعائقًا أمام دخول الأفكار الليبرالية. ولعبت النساء- أمهات، وشقيقات، وزوجات، وبنات الحكام بشكل خاص - دورًا أكثر أهمية بكثير في التاريخ الإسلامي عما يُقِر به المؤرخون عادةً. لكنهن ظللن مستبعدات - حتى وقت قريب جدًّا - من المشاركة في تنمية مجتمعهن على النحو الذي أسهمت به سلسلة متعاقبة من النساء البارزات في ازدهار الغرب.

وكان هناك اعتراف بالأساس الاقتصادي للديمقراطية الليبرالية ذات الطابع الغربي في وقت مبكر في الغرب. وأصر الديمقراطيون البريطانيون والأمريكيون والفرنسيون، على حد سواء، على حق الملكية كأحد حقوق الإنسان الأساسية الضامِنة والمضمونة

لمؤسسات حرة. كما أنه يشكل أيضًا مُكَونًا أساسيًا للمجتمع المدني حسبما يراه المفكرون الأوروبيون. ولبعض الوقت، أدى ظهور الأفكار، والأحزاب، والحكومات الاشتراكيَّة إلى إضعاف الاعتقاد في الملكية الخاصة كقيمة ليبرالية. وقد فعلت الأحداث الأخيرة الكثير لاستعادة ذلك الاعتقاد.

ويُقِرُّ القانون الإسلامي صراحة بقداسة الملكية الخاصة؛ لكن التاريخ الإسلامي يكشف عن صورة مغايرة بعض الشيء، ما كان فيها للرجل الثري أن يتمتع بملكيته بمأمن قَط من الاستيلاء عليها أو مصادرتها من قِبل الدولة. وترمز عِمَارة المدينة الإسلامية التقليدية لانعدام الأمن المزمن هذا، حيث المناطق المجاورة، حتى منازل الأثرياء، متجهة للداخل ومحاطة بأسوار مُصمتَة عالية. وقد أقر ماركس Marx وإنجلز Engels بأن تسلسلهما القويم للطبقات الحاكمة، والذي تحدده علاقات الإنتاج، قد لا ينطبق على المجتمعات غير الغربية. ووضعا مُخططًا للنظرية الخاصة بما أطلقا عليه «نمط الإنتاج الآسيوي» the Asiatic mode of production، حيث لا توجد أية ملكية خاصة حقيقية للأرض؛ وبالتالي، لا وجود لحرب طبقية، وإنما تعارض بسيط بين جمهور الشعب الخائف وسلطة الدولة الشاملة، البيروقراطية والعسكرية.

وككثير من بصائرهما الأخرى، فهذه صورة كاريكاتورية وليست شخصية؛ لكنها تشبه بصائرهما الأخرى أيضًا كونها ليست بدون أساس ما في الواقع. وبمقارنة العلاقة بين المِلكية والسلطة في النُّظُم الأمريكية والشرق أوسطية الكلاسيكية، يمكن للمرء التعبير عن الفارق على النحو التالي: في أمريكا، يستخدم المرء المال لشراء السلطة، بينما يستخدم المرء السلطة في الشرق الأوسط للحصول على المال. ومن الواضح أن هذا تبسيط مُفرِط، حيث توجد استثناءات ملحوظة على كلا الجانبين. فإساءة استخدام المنصب العام من أجل الكسب المالي أمر معروف في الولايات المتحدة؛ واستخدام المال لدخول العملية السياسية ليس بالأمر الغريب في الشرق الأوسط التقليدي. لكن

هذه الأمور لا تعدو كونها انحرافات هامشية عن القاعدة، وذات نطاق ضيق في أغلب الأحيان. وفي النظام السياسي والاقتصادي الأمريكي الرَّحْب، فالمال الذي يتم كسبه عن طريق الممارسة الفعلية للسلطة عديم الأهمية نسبيًّا، ولا يعدو كونه اختلاسًا تافهًا. وفي الشرق الأوسط، لا يستطيع المال سوى شراء سلطة المكيدة وليس القيادة.

وربما يكون الدليل الأكثر وضوحًا على هذا الاختلاف بين النظامين، في طبقة التجار ومكانتها في المجتمع والدولة. فغالبًا ما كانت هناك حياة صناعية وتجارية ثرية ومتنوعة في المجتمعات الإسلامية، الوسيطة ومطلع الحديثة، تنشأ عنها طبقة تجار ثرية ومهذَّبة. ولكن، في ظل وجود استثناءات قصيرة وثانوية - كما في حالة أرض حدودية متنازع عليها بين دول متنافسة أو في حالة فترة فراغ بين انهيار نظام حكم ما وتأسيس نظام آخر - لم تستطع قَط أن تضارع إنجاز البرجوازية الأوروبية الناهضة في خلق الغرب الحديث.

وكان أحدُ الأسباب وراء ذلك، أن نسبة كبيرة منهم كانوا من غير المسلمين، من المسيحيين واليهود أساسًا، ولذلك تم استبعادهم من أي دور حاسم في العملية السياسية. لكن الأهم من ذلك بكثير، كان انعدام الأمن المزمن والدائم، وتتابع الثورات والغزوات، والتهديد القائم دائمًا بنزع الملكية أو الدمار.

وأدت عمليات التجديد والتطورات الأخيرة في المنطقة إلى تَأكيد العقبات التقليدية أمام الديمقراطية بطرق شتى. وكما لوحظ بالفعل، فقد زادت الأساليب الحديثة من قدرة الدولة على السيطرة وإرهاب الشعب على نطاق واسع. وأصبح الحكم الاستبدادي حادًّا وقويًّا بفعل الأيديولوجيات الشمولية الوافدة التي أوفت بغرض مزدوج - تقديس الحكام والقادة، وجعل رعاياهم وأتباعهم متعصبين. ومن يُطلَق عليهم الأصوليون الإسلاميون ليسوا باستثناء في هذا الصدد.

وأدى النقد الذاتي في الغرب - كإجراء نادرًا ما كان يُمارَس ولم يحظ بكثير من الفهم

في الشرق الأوسط حتى وقت قريب - إلى توفير ذخيرة نافعة. وتتجلى عادة الغرب هذه ضد ذاته على نحو لافت بين الأصوليين بشكل خاص. فالديمقراطية الغربية بالنسبة لهم جزء من الغرب المكروه، وتلك الكراهية أساسية للأفكار التي يُعرَفون بها، كما عَرَفَ العالم الحر ذاته - بادئ الأمر - في الماضي في مقابل النازية ومن بعدها الشيوعية.

ولم تكن التغيرات التي أحدثها التجديد سلبية تمامًا بأية حال. فقد كان البعض منها إيجابيًّا للغاية في واقع الأمر. وكان تحرير المرأة أحد الإصلاحات. وعلى الرغم من أن هذا لا يزال أمامه طريقًا طويلًا كي يقطعه قبل أن يصل إلى المستويات الغربية، فقد حدثت بالفعل تغيرات لا يمكن إبطالها. وهذه التغيرات لا غنى عنها، ذلك أنه من الصعب على أي مجتمع أن يطمح - بشكل واقعي - إلى إنشاء مؤسسات حرة وإدارتها طالما كان يُبقي على نصف أفراده في حالة تبعية دائمة، والنصف الآخر منهم يعتبرون أنفسهم أوتوقراطيين مُستأنَسين. كما جاءت التنمية الاقتصادية والاجتماعية أيضًا بعناصر اقتصادية واجتماعية جديدة بالغة الأهمية - طبقة متوسطة مثقفة، تجارية، إدارية، مهنية مختلفة تمامًا عن النُّخَب العسكرية، البيروقراطية، الدينية التي هيمنت على النظام القديم. وتقوم هذه الجماعات الجديدة بإنشاء جمعياتها ومؤسساتها الخاصة، وتعديل القانون لاستيعابها. وهي مُكَوِّن لا غنى عنه للمجتمع المدني، كان هناك افتقار إليه في السابق، رغم كونه أساسيًّا لأي نوع من الدول الديمقراطية.

وهناك أيضًا عناصرُ أقدم في التقليد الإسلامي، وعوامل أقدم في التاريخ الشرق أوسطي، وهي ليست معادية للديمقراطية؛ وفي ظروف مواتية، يمكن أن تساعد في تطورها أيضًا. ومن بين هذه، يحظى المفهوم الإسلامي الكلاسيكي للسيادة العليا بأهمية خاصة - انتخابية، وتعاقدية، وتوافقية وقابلة للإلغاء إلى حد ما. وقد تكون الخلافة الإسلامية أوتوقراطية، حسبما نص عليها القانون المقدس ونظمها، وهي ليست حُكمًا مطلقًا بأية حال. وطبقًا للمذهب السني، كان يتم انتخاب الخليفة من قِبل أولئك

المؤهلين للإتيان باختيار. ولم يكن يتم تحديد جمهور الناخبين مطلقًا، ولم يكن يتم استنباط أي إجراء للانتخاب أو تطبيقه؛ ولكن يظل المبدأ الانتخابي أساسيًّا للتشريع الديني السني، وهذا الأمر له أهميته.

ومرة أخرى، وطبقًا للمذهب السني، فالعلاقة بين الخليفة ورعاياه علاقة تعاقدية. وتُتَرجَم كلمة البَيْعة bay'a، التي تشير إلى مراسم تنصيب خليفة جديد، أحيانًا على أنها «الولاء» أو «الإخلاص». ومثل هذه الترجمات لا تجسد المبدأ بشكل صحيح، وإن كانت تعكس الحقائق دون شك. وهذه الكلمة مشتقة من جذر عربي بمعنى «يقايض» ومن ثم «يشتري ويبيع»، وتشير أصلًا إلى المصافحة أو الصفع بالأيدي، والتي عادة ما كان يُبرَم بواسطتها اتفاق ما في الجزيرة العربية قديمًا. وهكذا، فقد كان يُنظَر إلى البَيْعة على أنها عقد يتعهد بموجبه الرعايا بالطاعة ويتعهد الخليفة في المقابل بأداء واجبات معينة يحددها الفقهاء. وإذا عجز خليفة ما عن أداء تلك الواجبات - ويكشف التاريخ الإسلامي عن أن هذه لم تكن مسألة نظرية بحتة بأية حال - يمكن عزله من منصبه طبقًا لشروط معينة.

ويميز هذا المذهب أحد الفروق الجوهرية بين الأوتوقراطيات الإسلامية وغيرها. فالحاكم الإسلامي ليس فوق القانون. فهو خاضع له، ويتساوى في ذلك مع أحقر خَدَمه. وإذا أمر بشيء ما يخالف القانون، يسقط واجب الطاعة ولا يحل محله حق بل واجب العصيان.

وقد أولى المتحدثون باسم الإسلام، وبخاصة أولئك الذين كانوا يسعون لإيجاد جذور إسلامية للممارسات الغربية، اهتمامًا كبيرًا لمبدأ الشورى الإسلامي الذي يُوجِب على الحاكم ألا يتخذ قرارات تعسفية من تلقاء نفسه، وأن يتصرف فقط بعد التشاور مع المستشارين المؤهلين تأهيلًا مناسبًا. ويقوم هذا المبدأ على مقطعين مبهمين نوعًا ما في القرآن وعدد من الرسائل، أكثرها لعلماء ورجال دولة، التي تحث على التشاور مع العلماء أو رجال الدولة. ولم يحدث أن اكتسب هذا المبدأ الصفة المؤسسية مطلقًا أو تم

صياغته في الرسائل الخاصة بالقانون المقدس، على الرغم من أن الحكام عادةً ما كانوا يتشاورون مع كبار مسئوليهم من حين لآخر، وبالأخص في العصور العثمانية.

وكان قبول التعددية في القانون والممارسة الإسلامية أهم من ذلك بكثير. فقد كشف العالم الإسلامي عن تنوع مذهل، منذ البداية تقريبًا. وعلى امتداد ثلاث قارات، احتضن مجموعة كبيرة من الأجناس والعقائد والثقافات التي عاشت جنبًا إلى جنب في تناغم معقول، وإن كان على فترات متقطعة. ولم يكن الصراع الطائفي والاضطهاد الديني مجهولين في التاريخ الإسلامي، لكنهما كانا نادرين ولا نمطيين، ولم تبلغ شدتهما قَط مبلغ الحروب والاضطهادات الدينية الكبرى في العالم المسيحي.

ولا توجد في الإسلام التقليدي أية عقيدة خاصة بحقوق الإنسان!! والتي قد تبدو فكرتها المجردة من قبيل عدم التقوى. فالله وحده هو من له حقوق والبشر عليهم واجبات؛ ولكن، من الناحية العملية، فالواجب المَدِين به أحد البشر تجاه الآخر -وبعبارة أدق، من قِبل الحاكم تجاه رعيته- قد يصل إلى ما يُطلَق عليه الغربيون «حقًّا»، وبخاصة عندما يكون أداء هذا الواجب أحد مقتضيات القانون المقدس.

غِوايتان

قد يكون هناك - كما كان الحال دائمًا - من يحتج بأن هذه المبادئ القانونية والدينية ذات تأثير ضئيل. وقد تم تجاهل عقيدة السيادة الانتخابية والتعاقدية ضِمنيًّا منذ أيام الخلافة الأولى. وتعرضت سيادة القانون للمهانة والاستهزاء. وتضاءل - أو اختفى - تَقَبُّل التعددية والتنوع في عصر التوترات الدينية، العرقية، الاجتماعية المحتدمة. وتقتصر الشورى، طالما وُجِدَت، على الحاكم والمقربين إليه، في الوقت الذي تم فيه الحط من شأن الكرامة الشخصية على أيدي الطغاة الذين يعتقدون بأنه لابد لهم من تعذيب خصومهم وإذلالهم، وعدم الاكتفاء بقتلهم.

وبَعدُ، فبرغم كل هذه الصعوبات والعَقبات، نجد أن المثل الأعلى الديمقراطي

يكتسب قوة في المنطقة على نحو مُطرِد، بعدما توصلت أعداد متزايدة من العرب إلى استنتاج أنه غاية الأمل، وقد يكون الأمل الوحيد، لحل مشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

فماذا يمكننا القيام به في العالم الديمقراطي لتشجيع التطور الديمقراطي في الشرق الأوسط الإسلامي، وماذا يجب علينا أن نفعل لتفادي عرقلته أو هدمه؟ هناك غوايتان غالبًا ما استسلمت لهما الحكومات الغربية، وترتب على ذلك نتائج ضارة. ويمكن أن يُطلَق على هاتين الغوايتين، غواية اليمين وغواية اليسار. وغواية اليمين هي قبول واحتضان أكثر الديكتاتوريات إثارة للاشمئزاز طالما كانت ترضخ لمطالبنا الخاصة، وطالما كانت سياساتها تبدو متوافقة مع حماية مصالحنا القومية الخاصة. ويمكن فقط لمشهد الديمقراطيات الغربية العظيمة ذات الارتباط المريح بالطغاة والمستبدين، أن يثبط همة المعارضة الديمقراطية ويُضعِف معنوياتها في هذه البلدان.

والغواية الأكثر خُبثًا هي تلك الخاصة باليسار، وهي الضغط على أنظمة الحكم الإسلامية من أجل الحصول على تنازلات بشأن حقوق الإنسان والأمور المرتبطة بها. ونظرًا لأن الديكتاتوريات الوحشية تكون منيعة أمام مثل هذه الضغوط، ونادرًا ما تخضع لها حقًّا، فوطأة مثل هذا التدخل حَسِن النية تقع على الأوتوقراطيات الأكثر اعتدالًا، والتي غالبًا ما تعمل على إصلاح ذاتها بطريقة ووتيرة تحددها ظروفها واحتياجاتها الخاصة. ويمكن للضغط من أجل الدقرطة (من الديمقراطية - المترجم) المبكرة أن يؤدي إلى إضعاف أنظمة الحكم هذه على نحوٍ مهلك والإطاحة بها، ليس بواسطة المعارضة الديمقراطية، ولكن بواسطة قوى أخرى تمضي في طريقها عندئذ لإقامة ديكتاتورية أكثر شراسة وحزمًا.

وإجمالًا، فبالنظر إلى الصعوبات التي ورثتها البلدان الشرق أوسطية والمشكلات التي تواجهها، فحظوظ الديمقراطية الشرق أوسطية ليست طيبة. ولكنها أفضل مما

كانت عليه في أي وقت مضى. وتواجه معظم هذه البلدان مشكلات اقتصادية خطيرة. وإذا أخفقت في التعامل مع هذه المشكلات، فمن المرجح عندئذ الإطاحة بأنظمة الحكم القائمة - الديكتاتورية والسلطوية على حدٍ سواء - واستبدالها، ربما بمجموعة ما أو بأخرى من الأصوليين الإسلاميين. وقد لوحظ في أكثر من بلد أن الأصوليين يحظون بشعبية لكونهم خارج السلطة، ولا يمكن اعتبارهم مسئولين عن المشكلات الحالية. وإذا تولوا السلطة، ومعها المسئولية، فسرعان ما سيفقدون تلك الشعبية. لكن هذا لا يهمهم، ذلك أنه بمجرد توليهم السلطة لن يكونوا في حاجة إلى الشعبية للبقاء في السلطة.

لكن انتصارهم ليس حتميًا بأية حال. وهناك دائمًا إمكانية لقيام الديمقراطيين بتشكيل حكومات، أو تَعلُم الحكومات للديمقراطية. ومن الدلائل المبشرة على ذلك، الرغبة المتزايدة في الحرية وفهم ما تعنيه بشكل أفضل. والآن، أَمَا وإِن الحرب الباردة قد انتهت ولم يعد الشرق الأوسط ساحة قتال لكُتل القوى المتنافسة، فشعوب الشرق الأوسط لديهم الفرصة - إذا ما استطاعوا اغتنامها - لصنع قراراتهم وإيجاد حلولهم الخاصة. ولا أحد سواهم يستطيع القيام بذلك نيابة عنهم. وللمرة الأولى منذ قرون، يكون الخَيار لهم.

*****

5

أحرار أخيرًا؟
العالم العربي في القرن الـ 21

مع اقتراب القرن العشرين من نهايته وبداية القرن الحادي والعشرين، صار من الواضح أن تغيرًا كبيرًا كان يحدث في بلدان العالم العربي. وعلى مدى قرابة الـ 200 عام، ظلت تلك الأراضي خاضعة لحكم القوى الأوروبية وهيمنتها، ومن قبلها أنظمة حكم إسلامية غير عربية وعلى رأسها الإمبراطورية العثمانية. وبعد رحيل آخر الحكام الاستعماريين، أصبح العالم العربي ساحة قتال سياسي بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي إبان الحرب الباردة. وانتهت تلك أيضًا بانهيار الاتحاد السوفييتي في عام 1991م. وشرعت الحكومات العربية والأسر الحاكمة العربية (الملكية والرئاسية) في تولي السلطة. وأصبحت الحكومات العربية، ومعها الشعوب العربية - على نطاق محدود، لكنه متنامٍ - قادرة أخيرًا على مواجهة مشكلاتها الخاصة ومُجبَرة على قبول مسئولية التعامل معها.

ولم تَعُد أوربا، التي ظلت المصدر الرئيسي للتدخل والهيمنة زمنًا طويلًا، تلعب أي دور هام في شئون العالم العربي. وبالنظر إلى الثروة النفطية الهائلة التي يتمتع بها بعض الحكام العرب وعدد السكان العرب والمسلمين الكبير والمتزايد في أوربا، فالسؤال الأساسي اليوم هو: ما الدور الذي سيلعبه العرب في الشئون الأوروبية؟ ومع تفكك الاتحاد السوفييتي، لم تَعُد روسيا عاملًا رئيسيًّا في العالم العربي. ولكن، نظرًا لقربها ومواردها وعدد سكانها الكبير من المسلمين، فروسيا لا تطيق تجاهل الشرق الأوسط. كما أن الشرق الأوسط لا يطيق تجاهل روسيا.

وعلى عكس أوربا، فقد استمرت الولايات المتحدة في لعب دور محوري في العالم العربي. وإبان الحرب الباردة، كان اهتمام الولايات المتحدة بالمنطقة يكمن أساسًا في مقاومة النفوذ السوفييتي المتنامي، كما كان الحال في مصر وسوريا على سبيل المثال. ومنذ انتهاء الحرب الباردة، ظلت القوات الأمريكية تظهر من حين لآخر في المنطقة، إما كجزء من بعثات السلام المشتركة (كما حدث في لبنان خلال الفترة من 1982 - 1983م) أو لإنقاذ الحكومات العربية أو حمايتها من أعدائها المجاورين (كما حدث في الكويت والسعودية خلال الفترة من 1990 - 1991م). لكن الكثيرين في العالم العربي - وفي العالم الإسلامي الأوسع - اعتبروا هذه الأعمال إمبريالية سافرة من جانب الولايات المتحدة. ووفقًا لهذه النظرة، فالولايات المتحدة ببساطة وريث للإمبراطوريات الفرنسية، البريطانية، السوفييتية البائدة وجميع أسلافها المسيحيين، وما تقوم به ليس سوى محاولة أخرى من جانب دولة كافرة للهيمنة على العالم الإسلامي.

وأدى التدخل الأمريكي المتزايد في الشرق الأوسط إلى سلسلة من الهجمات على المنشآت الحكومية الأمريكية خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. وفي البداية، كان الانسحاب هو رد واشنطن على الهجمات. وفي أعقاب الهجمات على ثكنات القوات البحرية الأمريكية في بيروت في عام 1983م وعلى العنصر الأمريكي في بعثة الأمم المتحدة في مقديشيو في عام 1993م، قامت الولايات المتحدة بسحب قواتها، وأصدرت بيانات غاضبة لكنها غامضة قبل أن تطلق صواريخها على أماكن نائية وغير مأهولة بالسكان. حتى الهجوم على مركز التجارة العالمي في نيويورك في عام 1993م لم يأت بِرَدٍّ جادٍّ. واعتبر الكثيرون هذه الردود تعبيرًا عن الخوف والضعف أكثر من كونها اعتدالًا، وراحوا يُغَذون الأمل بين الجهاديين الإسلاميين في أنهم سينتصرون في النهاية. وحتى هجمات 11 سبتمبر، لم تكن واشنطن تشعر بأنها مُجبَرة على الرد عليها باستخدام القوة، في أفغانستان أولًا ثم العراق اللتين اعتُبِرتا مصدرًا لهذه الهجمات.

وتلعب قوى أخرى، من خارج المنطقة وداخلها، أدوارًا نشطة بشكل متزايد. وتمتلك إيران وتركيا، البلدان غير العربيين المتجاورين وذُوو الأغلبية المسلمة، تاريخًا طويلًا للتدخل في الشئون العربية. وعلى الرغم من أن الأتراك، نظرًا لخبرتهم السابقة دون شك، قد ظلوا حذرين وعلى الجانب الدفاعي، ومنشغلين أساسًا بتهديد محتمل من شمال العراق الكردي، فقد أصبح الإيرانيون أكثر نشاطًا، خاصة منذ دخول الثورة الإسلامية الإيرانية مرحلة جهادية وتوسعية جديدة. وبعد تحرره من السيطرة الخارجية للمرة الأولى منذ قرون، فالعالم الإسلامي الأوسع، مهتم أيضًا، بطبيعة الحال، بالأحداث في عمق الأراضي الإسلامية. كما أن الصين والهند، اللتين ستتقاسمان أو تتنافسان على زعامة آسيا وأماكن أخرى في القرن الحادي والعشرين، آخذتان في توجيه اهتمامهما نحو المنطقة أيضًا.

تحدي السلام

لقد تغير المشهد السياسي داخل العالم العربي على نحو مثير أيضًا منذ انتهاء الحرب الباردة. وانتهت حركة القومية العربية، التي كانت تلعب دورًا محوريًّا في المنطقة ذات يوم، فعليًّا. وأخفقت كافة المحاولات العديدة لتوحيد البلدان العربية المختلفة إلا واحدة، وهي توحيد شمال اليمن وجنوبه بعد انفصالهما لفترة قصيرة بفعل تدخل إمبريالي. ومنذ وفاة الرئيس المصري، جمال عبد الناصر، في عام 1970م، لم يحظ أي زعيم عربي بكثير من الدعم خارج بلده. كما لم يجرؤ أي رئيس دولة عربي على أن يُعزِي بلوغه السلطة أو احتفاظه بها إلى الاختيار الحر الحقيقي من قِبل شعبه.

وفي الوقت ذاته، أخذت قضايا الهوية الوطنية في اكتساب المزيد من الأهمية. ومن الناحية التاريخية، لم تشكل الأقليات العِرقية غير العربية - كالأكراد في إيران والعراق وتركيا، والبربر في شمال أفريقيا - أي تهديد بارز للحكومات المركزية، وكانت العلاقات بين العرب ومُواطنِيهم المسلمين من غير العرب طيبة بوجه عام. لكن وضعًا جديدًا

نشأ في أعقاب هزيمة صدام حسين في حرب الخليج العربي. وكان للغزو الأمريكي للعراق في عام 1991م غرضًا محددًا على نحو صارم: تحرير الكويت. وعندما تحقق هذا، انسحبت القوات الأمريكية تاركةً (صدام) مسيطرًا على قواته المسلحة وحرًّا ليذبح من استجاب للنداء الأمريكي بالتمرد من رعاياه، وأبرزهم الأكراد والشيعة. وتُرِكَ صدام في السلطة، لكن سيطرته لم تمتد إلى جزء هام من شمال العراق، حيث أصبح نظام حكم كردي محلي حكمًا ذاتيًا بشكل فعلي. وكانت هذه المنطقة كردية، على نطاق واسع، وإن لم يكن بشكل كامل، وضمت معظم مناطق العراق الكردية. وللمرة الأولى في التاريخ الحديث، كان هناك بلد كردي ذو حكم كردي - من الناحية العملية على الأقل، إن لم يكن نظريًا. ولم يشكل هذا مشكلات للحكومة العراقية فحسب بل ولحكومات بعض البلدان المجاورة ذات الأعداد الكبيرة من السكان الأكراد أيضًا، وأبرزها تركيا. (نظرًا للمعارضة القوية من قِبل هؤلاء الجيران، يبدو أنه من المستبعد قيام دولة كردية مستقلة مستقبلًا، ولكن مع إمكانية جدية لوجود مُكَوِّن كردي لعراق اتحاديٍّ).

ومن بين المشكلات الرئيسية التي تواجهها المنطقة، القضية الفلسطينية. والوضع الحالي هو النتيجة المباشرة للسياسة التي أقرتها عصبة الأمم، والأمم المتحدة في وقت لاحق، لإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. ومع وجود استثناءات نادرة، فقد قاوم عرب فلسطين وأنظمة الحكم العربية الكبرى هذه السياسة منذ البداية. وتم تقديم سلسلة من العروض لإقامة دولة فلسطينية في فلسطين - من قِبل حكومة الانتداب البريطاني في عام 1937م، والأمم المتحدة في عام 1947م - لكن الزعماء الفلسطينيين وأنظمة الحكم العربية كانت ترفض العرض في كل مرة لأنه كان يعني الاعتراف بوجود دولة يهودية مجاورة. واستمر الصراع بين دولة إسرائيل الجديدة والفلسطينيين لما يزيد على ستة عقود؛ أحيانًا في شكل معارك بين الجيوش (كما حدث في أعوام 1948، 1956، 1967، 1973م)، ومؤخرًا بين المواطنين الإسرائيليين وجماعات تُوصف بطرق شتى على أنها من المقاتلين من أجل الحرية أو الإرهابيين.

وبدأت عملية السلام الحديثة عندما عقد الرئيس المصري، أنور السادات، صُلحًا مع إسرائيل في عام 1979م خشية أن يشكل الوجود السوفييتي المتنامي في المنطقة تهديدًا للاستقلال العربي أكبر مما يمكن أن تشكله إسرائيل في أي وقت. وتَبِعه في عام 1994م، الملك حسين، ملك الأردن، وبشكل رسمي أقل، دول عربية أخرى طورت بعض الاتصالات التجارية وشبه الدبلوماسية مع إسرائيل. وأدى الحوار بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إلى قَدرٍ ما من الاعتراف الرسمي المتبادل، والأهم من ذلك، إلى انسحاب القوات الإسرائيلية من أجزاء من الضفة الغربية وقطاع غزة، وإنشاء سلطات فلسطينية مستقلة تقريبًا في هذه الأماكن.

لكن الصراع مستمر. وقد رفضت قطاعات هامة من الحركة الفلسطينية الاعتراف بالمفاوضات أو أية اتفاقيات، وتُواصِل الصراع المسلح. حتى بعض أولئك الذين وقعوا الاتفاقيات - وأبرزهم ياسر عرفات - أظهروا تناقضًا غريبًا في وقت لاحق ازاء تنفيذها. ومن خلال الخطاب الدولي بالإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى، يبدو أن معظم الدول العربية وبعض أعضاء القيادة الفلسطينية قد حملوا أنفسهم على قبول إسرائيل كدولة. لكن الخطاب باللغة العربية - في الإذاعات، العِظَات، الخُطَب، الكتب الدراسية المقررة - أقل بُعدًا عن التَصالُحي، ويصور إسرائيل على أنها غازٍ غير شرعي لابد من القضاء عليه. وإذا كان الصراع حول حجم إسرائيل، فمن الممكن عندئذ للمفاوضات الطويلة والصعبة أن تحل المشكلة في نهاية الأمر. ولكن، إذا كان الصراع حول وجود إسرائيل، فعندئذ يكون التفاوض الجادُّ مستحيلًا. ولا يوجد أي موضع وسط بين الوجود واللاوجود.

الركض بلا طائل

إن الحالة التي عليها اقتصاد المنطقة، والوضع الاجتماعي والسياسي الناجم عنها، مصدر قلق متزايد في العالم العربي. وفي الوقت الحالي، لا يزال النفط يوفر ثروة هائلة،

لبعض دول المنطقة بشكل مباشر وللغير بشكل غير مباشر. لكن هذه المبالغ الطائلة من المال تخلق مشكلات ومنافع أيضًا. وأحد الأسباب وراء ذلك، أن الثروة النفطية قد عززت موقف الحكومات الأوتوقراطية وحالت دون التطور الديمقراطي. وأثرياء النفط من الحكام ليسوا في حاجة إلى فرض ضرائب، ومن ثم فهم ليسوا في حاجة لإرضاء الممثلين المنتخبين. (في العالم العربي، يكون القول بأنه «لا تمثيل بدون ضرائب» هو الصحيح، وهو عكس القول المأثور المعروف «لا ضرائب بدون تمثيل»).

وبالإضافة إلى توطيد دعائم الأوتوقراطية، أدت الثروة النفطية إلى تثبيط التنمية الاقتصادية أيضًا. وإن عاجلًا أو آجلًا، فالنفط إما أن ينضُب أو يتم استبداله كمصدر للطاقة، وتنفد الثروة والسلطة اللتان يوفرهما. وإدراكًا منها لهذا الاحتمال، شرعت بعض الحكومات العربية الأكثر حكمة في تشجيع أنواع أخرى للتنمية الاقتصادية ورعايتها. وتُظهر بعض دول الخليج العربي توسعًا لافتًا، خاصة في السياحة والتمويل الدولي. لكن العائدات المتحصلة من هذه القطاعات لا تزال محدودة مقارنة بالثروة الطائلة المستمدة من النفط.

كما أدت الثروة النفطية أيضًا إلى إهمال أشكال أخرى للنشاط الاقتصادي المربح أو التخلي عنها. وخلال الفترة من 2002 – 2006م، أصدرت لجنة من المفكرين العرب، تعمل تحت رعاية الأمم المتحدة، سلسلة من التقارير حول التنمية البشرية في العالم العربي. وبصراحة مدمرة، قاموا بمراجعة الظروف الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية في العالم العربي وقارنوها بتلك في مناطق أخرى. وكشفت بعض هذه المقارنات – مدعومة ببيانات من مصادر دولية أخرى – عن نمط مفزع للإهمال والتخلف.

وعلى مدى الربع الأخير لقرن من الزمان، انخفض الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي للفرد في أنحاء العالم العربي. وفي عام 1999م، توقف الناتج المحلي الإجمالي لجميع البلدان العربية مجتمعة عند 2 , 531 مليار دولار، والذي يقل عن الناتج المحلي الإجمالي

لإسبانيا. واليوم، يصل إجمالي الصادرات غير النفطية للعالم العربي بأكمله (الذي يقدر عدد سكانه بحوالي 400 مليون نسمة) إلى أقل من ذلك الخاص بفنلندا (بلد لا يتجاوز عدد سكانه الـ 5 ملايين نسمة). وطوال التسعينيات من القرن العشرين، زادت صادرات المنطقة، 70٪ منها منتجات نفطية أو مرتبطة بالنفط، بمعدل 1,5٪، وهو أقل بكثير من متوسط المعدل العالمي المقدر بـ 6٪. ويُقدر عدد الكتب التي تُتَرجم سنويًا إلى العربية، في العالم العربي بأسرِه، بخُمس العدد الذي يُتَرجم إلى اليونانية في اليونان. وعدد الكتب، سواء تلك في لغتها الأصلية أو تلك المترجمة، والذي يُنشر لكل مليون شخص في العالم العربي، منخفض جدًّا مقارنة بالأرقام الخاصة بمناطق أخرى. (يوجد في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى عدد أقل، لكنه على نحو هزيل فحسب).

وفيما يتعلق بالعلوم والتكنولوجيا، فالوضع على نفس الحالة من السوء، إن لم يكن أسوأ. وأحد الأمثلة الواضحة على ذلك، عدد براءات الاختراع المسجلة في الولايات المتحدة بين عامي 1980 و2000م: 171 من السعودية؛ 77 من مصر؛ 52 من الكويت؛ 32 من الإمارات العربية المتحدة؛ 20 من سوريا؛ 15 من الأردن، مقارنة بـ 16,328 من كوريا الجنوبية و7,652 من إسرائيل. ومن بين ست مناطق في العالم، حصلت منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا على أدنى تصنيف للحرية من مؤسسة بيت الحرية Freedom House. كما أن الدول العربية بها أعلى معدلات للأُمية، فضلًا عن كونها من أقل دول العالم معدلًا من حيث أعداد العلماء البحثيين النشطين ذوي المقالات التي يُستَشهَد بها على نحو متكرر. كما أن متوسط مستوى المعيشة في أفريقيا، جنوب الصحراء الكبرى فقط، أكثر تدنيًا.

وجاءت صدمةٌ أخرى في عام 2003م، عندما نُشِرت في الصين قائمة بأفضل 500 جامعة على مستوى العالم. ولم تتضمن القائمة سوى واحدة فقط من بين الجامعات التي يتجاوز عددها الـ 200 في البلدان العربية. ومنذ ذلك الوقت، أخذت تصنيفات

جديدة تظهر كل عام. وتبقى الجامعات العربية غائبة، حتى عن القائمة القصيرة نسبيًا لمنطقة آسيا والمحيط الهادى. وفي حقبة الاستقلال الشامل وغير المقيد للعالم العربي، لم يعد من الممكن أن تُعزَى هذه الإخفاقات إلى البُغاة الإمبرياليين أو غيرهم من المجرمين الأجانب.

ومن بين المشكلات الاجتماعية الأكثر أهمية في العالم العربي، كما هو الحال في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، وضع النساء. فالنساء يُشكِّلنَ أكثر من نصف السكان بقليل، ولكن ليس لهن أية سلطة سياسية في معظم البلدان العربية. وقد رأى بعض المراقبين الإسلاميين في الوضع المتدني والمَهِين للسكان العرب من النساء أحد الأسباب الرئيسية لتخلف مجتمعهم مقارنة بالغرب المتقدم والشرق الآخذ في التطور سريعًا. وتعمل وسائل الاتصال الحديثة والسفر على جعل هذه التناقضات أكثر وضوحًا بشكل دائم. وقد أحرزت بعض البلدان، كالعراق وتونس، تقدمًا ملحوظًا نحو تحرير المرأة عن طريق زيادة الفرص المتاحة لها. ففي العراق، حصلت المرأة على حق الالتحاق بالتعليم العالي، ومن ثم العمل بعدد متزايد دومًا من المِهَن. وفي تونس، كَفَلَ دستور 1959 حقوقًا متساوية للمرأة. وكانت النتائج المترتبة على ذلك، تعليمًا شبه شامل للمرأة وإيجاد عدد كبير من النساء بين صفوف الأطباء، الصحفيين، المحامين، القضاة، المعلمين وفي عالمي التجارة والسياسة. وربما يكون هذا هو العامل الوحيد الباعث على الأمل في مستقبل الحرية والتقدم في هذه الدول.

ومن بين المشكلات الاجتماعية الأخرى، الجاليات المهاجرة في العالم العربي والتي لاقت اهتمامًا أقل بكثير من الجاليات العربية المهاجرة في أوربا. وهؤلاء المهاجرون تجذبهم الثروة النفطية وفرص العمل التي تتيحها، حيث يؤدون الأعمال الشاقة التي يعزف السكان المحليون عنها أو لا يَقدِرون على أدائها. وهذا ما يؤدي إلى ظهور جاليات أجنبية جديدة ومتزايدة في العديد من الدول العربية كالجنوب آسيويين في الإمارات

العربية المتحدة. وغالبًا ما أثبت استيعاب المهاجرين من إحدى البلدان العربية في بلد آخر صعوبته؛ ويشكل قبول المهاجرين من غير العرب وغير المسلمين من أراضٍ أبعد مشكلة أكثر خطورة.

وتتفاقم جميع هذه المشكلات بفعل ثورة الاتصالات ذات التأثير الهائل على السكان العرب من كافة الطبقات الاجتماعية. وحتى في الأزمنة ما قبل الحديثة، فقد كانت السيطرة الحكومية محدودة على الأخبار والأفكار في الدول الإسلامية - المسجد والمِنْبر؛ وفوق كل هذا، الحَجُّ الذي كان يُتيح فرصًا لا نظير لها في العالم الغربي لنشر المعلومات والأفكار. وقد تعلمت الحكومات الشرق أوسطية الحديثة - إلى حد ما - كيفية معالجة المعلومات، لكن تلك السيطرة آخذة في التضاؤل سريعًا في الوقت الذي جعلت فيه تكنولوجيا الاتصالات الحديثة، كالتلفاز الفضائي والإنترنت، شعوب العالم العربي، كما هو الحال في أماكن أخرى، على وعي شديد بالتناقضات بين الجماعات المختلفة في بلدانهم؛ وأهم من ذلك، الفروق المذهلة بين الأوضاع في بلدانهم وتلك في أجزاء أخرى من العالم. وقد أدى هذا إلى قدر كبير من الغضب والاستياء، الموجه غالبًا ضد الغرب، وكذلك الكفاح عكس التيار من أجل الإصلاح الديمقراطي.

ظهور الراديكاليين

اعتَبر معظم الغربيين هزيمة الاتحاد السوفييتي وانهياره انتصارًا في الحرب الباردة. وبالنسبة لكثير من المسلمين، لم تكن شيئًا من هذا القبيل. وفي بعض أجزاء من العالم الإسلامي، كان انهيار الاتحاد السوفييتي يمثل خسارة مدمرة لراعٍ من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تعويضه. وفي أجزاء أخرى، كان يرمز لهزيمة عدو وانتصار للمحاربين المسلمين الذين أجبروا السوفييت على الانسحاب من أفغانستان. وكما اعتبرته هذه الجماعة الأخيرة، فقد مر صراع الألفية بين المؤمنين الصادقين والكفار بمراحل عدة، كان المسلمون خلالها تقودهم أُسَر شتى للخلفاء والكفار بقيادة عِدة إمبراطوريات كافرة.

وإبان الحرب الباردة، كانت قيادة الكفار متنازع عليها بين اثنتين من القوى الكبرى المتنافسة، وهما الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. ولما كان المحاربون المقدسون (المجاهدون) في أفغانستان قد تخلصوا من القوة الأكبر والأكثر شراسة وخطورة من بين هاتين القوتين في ثمانينيات القرن العشرين، فقد اعتقدوا بأن التعامل مع الأخرى سيكون سهلًا نسبيًا.

وقد اكتسبت تلك المهمة ضرورة جديدة من خلال التدخلين الأمريكيين في العراق: خلال حرب الخليج العربي القصيرة في الفترة من 1990 - 1991م؛ وغزو العراق في عام 2003م، والذي أدى إلى الإطاحة بصَدام ومحاولة خلق نظام سياسي واجتماعي جديد وأكثر ديمقراطية. وتتباين الآراء حول مقياس إنجازات الولايات المتحدة حتى الآن، ولكن حتى نجاحها المحدود كان كافيًا لتوجيه إنذار شديد لأنظمة الحكم المنتفعة من بقاء النظام القائم؛ والأهم من ذلك، للجماعات ذات المخططات الراديكالية الخاصة لإسقاطه.

ويرى الراديكاليون الإسلاميون أن هاتين الحربين كلتيهما قد شكلتا هزائم مُخزية للإسلام على يد القوة الكبرى الكافرة الباقية. وهو ما أكده - بشكلٍ خاص - أسامة بن لادن، وقد لعب دورًا هامًّا في الحرب ضد السوفييت في أفغانستان، وبرز في وقت لاحق كقائد مُفَوه في العالم الإسلامي وكزعيم لتنظيم القاعدة، وهي جماعة راديكالية إسلامية جديدة. وقد عرض قضيته ضد الولايات المتحدة مِرارًا، وكان أبرزها في إعلانه الجهاد في فبراير من عام 1998م، والذي أوضح فيه ثلاث مَظلمات ضد أعداء الإسلام الكفرة. وكان أولها تواجد القوات الأمريكية في أرض الإسلام المقدسة. والثانية، استخدام القواعد الإسلامية للهجوم على العراق، مقر أطول وأزهى عصور التاريخ الإسلامي الكلاسيكي. والثالثة، تأييد الولايات المتحدة للاستيلاء على القدس من قِبل من أسماها - ازدراءً - بـ«دويلة» اليهود.

ومن بين المُطالِبين الآخرين بعباءة القيادة الإسلامية، الجمهورية الإيرانية الإسلامية. وقد شكلت الثورة الإيرانية في عام 1979م تحولًا بارزًا في السلطة ذا قاعدة أيديولوجية كبرى، وكان لها أثر عميق في أنحاء العالم الإسلامي. ولم يكن تأثيرها قاصرًا على المجتمعات الشيعية بأية حال. فقد كان ممتدًا وقويًا للغاية أيضًا في البلدان التي يوجد بها عدد صغير من الشيعة أو التي لا وجود للشيعة بها، ومن ثم تكون الاختلافات السُّنية -الشيعية هناك ذات أهمية سياسية أو عاطفية ضئيلة. وقد تأخر تأثير الثورة الإيرانية في البلدان العربية بعض الشيء بسبب الحرب العراقية- الإيرانية الطويلة والمريرة (1980 - 1988م)؛ ولكن منذ انتهاء الحرب فصاعدًا، بدأ النفوذ الإيراني في التنامي، خاصة بين الشيعة في الدول العربية المجاورة. وقد عاش هؤلاء السكان، حتى في تلك الأماكن التي يقطنونها بأعداد كبيرة، لقرون تحت ما يمكن وصفه بأنه سطوة سُنية. وقد أعطتهم الثورة الإيرانية، وما تلاها من تغيير نظام الحكم في العراق في 2003م، أملًا جديدًا؛ وأصبح الصراع الشيعي مرة أخرى، وللمرة الأولى منذ قرون، أحد الموضوعات الرئيسية للسياسة العربية. وهذا الصراع بالغ الأهمية حيث يشكل الشيعة غالبية السكان (كما في العراق) أو نسبة كبيرة من السكان (كما في لبنان، سوريا، أجزاء من شرق وجنوب الجزيرة العربية). وقد ظل العالم العربي الشرقي زمنًا طويلًا، يرقب ذلك المشهد الغريب للمتطرفين السُّنة والشيعة يتعاونون من حين لآخر في الصراع ضد الكفار، في الوقت الذي يواصلون فيه صراعهم الداخلي ضد بعضهم البعض. (وأحد الأمثلة على هذا دعم إيران لكل من حركة حماس السُّنية القوية في غزة، وحزب الله الشيعي القوي في لبنان).

وقد أحدث التدخل الإيراني المتزايد في شؤون العالم العربي تحولات هامة. أُولاها، أن إيران أصبحت قوة إقليمية كبرى، وامتد نفوذها إلى لبنان والأراضي الفلسطينية. وثانيها، أنه على الرغم من أن الشِقاق بين السُّنة والشيعة كبير، فقد أدى التدخل الإيراني إلى جعله أقل أهمية من الانقسام بينهما وبين أعدائهما من غير العرب وغير المسلمين.

وثالثها، أنه مثلما أغرى التهديد السوفييتي الملحوظ السادات على عقد صلح مع إسرائيل في 1979م، فبعض القادة العرب اليوم يرون أن التهديد الإيراني أكثر خطورة من ذلك الذي تشكله إسرائيل، ولذلك فهم يسعون في هدوء للتوصل إلى تسوية مع الدولة اليهودية. وإبان حرب 2006م بين القوات الإسرائيلية وحزب الله، كان هناك حياد حَذِر، ومتوقع أيضًا، بدلًا من الدعم العربي الوحدوي المعتاد للجانب العربي. وقد تكون إعادة توحيد الصف هذه باعثًا لبعض الأمل في تحقيق السلام العربي - الإسرائيلي.

الصراع من أجل المستقبل

على مدى فترات طويلة من القرن العشرين، هيمنت على العالم العربي أيديولوجيتان غربيتان وافدتان: الاشتراكية والقومية. ومع مطلع القرن الحادي والعشرين، كانت هاتان النظرتان إلى العالم قد فقدتا مصداقيتهما. وفي الواقع، فقد حققت كلتاهما نقيض أهدافهما المعلنة. وتم تنفيذ المخططات والمشروعات الاشتراكية لكنها لم تأتِ بالرخاء. وتم تحقيق الاستقلال الوطني لكنه لم يأتِ بالحرية بل سمح للمستبدين المحليين، الذين كانوا أقل ارتداعًا وأكثر تألُّفًا في طغيانهم، بأن يحلوا محل السادة الأجانب. ومن بين النماذج الأوروبية الأخرى الوافدة: الديكتاتورية الأيديولوجية ذات الحزب الواحد، والتي لم تأتِ بالرخاء أو الكرامة، ولكن بالحكم الاستبدادي الذي أبقى عليه التلقين والقَمع فحسب.

واليوم، فمعظم أنظمة الحكم العربية تنتمي لإحدى فئتين: أولئك الذين يعتمدون على ولاء الشعب، وأولئك الذين يعتمدون على طاعته. وقد يكون الولاء عِرقيًّا، أو قَبَليًّا، أو إقليميًّا، أو مزيجًا ما من كل هذا؛ والأمثلة الأكثر وضوحًا للأنظمة التي تعتمد على الولاء هي المَلَكيات الأقدم، كما كان الحال في المغرب وشبه الجزيرة العربية. وأنظمة الحكم التي تعتمد على الطاعة هي الديكتاتوريات ذات الطابع الأوروبيٍّ، والتي تستخدم أساليب السيطرة والقسر المستمدة من النماذج الفاشية والشيوعية. وأنظمة الحكم هذه

ليس لها سوى حق ضئيل أو ليس لها أي حق على الإطلاق في المطالبة بولاء الشعب وتعتمد - من أجل البقاء - على الإلهاء والقمع عن طريق توجيه الغضب الشعبي نحو عدو ما خارجي - كإسرائيل التي يُنظَر إلى آثامها على أنها مظلمة عامة يُقِرها الجميع - وكبت السخط بالأساليب البوليسية القاسية. وفي تلك البلدان العربية التي تعتمد فيها الحكومة على القوة أكثر من اعتمادها على الولاء، يوجد دليل واضح على السخط الشديد وواسع الانتشار، والموجه أساسًا ضد نظام الحكم ومن بعده، حتمًا، ضد أولئك الذين يُنظَر إليهم على أنهم يؤيدونه. ويؤدي هذا إلى تناقض، وأقصد بذلك أن البلدان ذات أنظمة الحكم الموالية للغرب عادةً ما يكون سكانها معادين للغرب، بينما يميل سكان الدول ذات أنظمة الحكم المعادية للغرب للتطلع إلى الغرب من أجل التحرر.

وكلا النموذجين في طريقه لأن يصبح أقل تأثيرًا؛ فهناك جماعات، في تزايد من حيث العدد والأهمية، تنشد شكلًا جديدًا للحكم لا يقوم على الولاء بشكل أساسي، ناهيك عن القمع، ولكن على القبول والمشاركة. ولا تزال هذه الجماعات صغيرة وهادئة بالضرورة، لكن حقيقة ظهورها يُعَد تطورًا لافتًا بأية حال. كما أن بعض الدول العربية بدأت، على حذر، في تجربة المجالس النيابية المنتخبة التي شُكِّلت بعد انتخابات تنافسية حقًّا، وأبرزها العراق في أعقاب انتخاباتها التي جرت في 2005م.

وفي بعض البلدان، تتزايد قوى المعارضة الديمقراطية، لكنها معادية للغرب بشدة في أغلب الأحيان. وتبرهن النجاحات الأخيرة لحماس وحزب الله على أن أحزاب المعارضة تستطيع أن تبلي بلاءً حسنًا عند طرح انتقاداتها بلغة دينية أكثر منها سياسية. وتمتلك أحزاب المعارضة الدينية عدة مزايا واضحة. وتعبر عن انتقاداتها وطموحاتها بلغة مألوفة ثقافيًّا ومقبولة بسهولة، على عكس تلك الخاصة بالديمقراطيين ذوي الطابع الغربي. وفي المساجد، يملكون حق استخدام شبكة اتصالات - ومن ثم الأدوات لنشر الدعاية - لا نظير لها في أي قطاع آخر من المجتمع. وهم خالون نسبيًّا من الفساد،

ولديهم سجل لمساعدة الجماهير من المدنيين الذين يعانون. ومقارنة بجماعات المعارضة الديمقراطية العلمانية، توجد لديهم ميزة إضافية تتمثل في أنه في الوقت الذي تكون فيه الأخيرة مُطالَبة - من خلال أيديولوجياتها الخاصة - بتَقَبُّل دعاية خصومهم، فالأحزاب الدينية ليس لديها مثل هذا الالتزام. وبالأحرى، فمن واجبهم المقدس كبت وسحق ما يعتبرونه معاديًا للحركات الدينية والإسلامية. ويحاول المدافعون عن أنظمة الحكم القائمة أن يبرهنوا، بشكل معقول، على أن إرخاء عِقال السلطة من شأنه أن يؤدي إلى تولي القوى الإسلامية الراديكالية زمام الأمر.

ولبنان هو البلد الوحيد في المنطقة بأكملها الذي يتمتع بتجربة كبيرة للحياة السياسية الديمقراطية. ولم تكن معاناته بسبب عيوبه ولكن بسبب مَحاسِنه - الحرية والانفتاح - التي استغلها الآخرون وكان لهذا تأثيره المدمر. وكانت هناك بعض الدلائل المُشَجِّعة مؤخرًا على أن الاستغلال الخارجي للبنان والتلاعب به ربما يكون آخذًا في التناقص أخيرًا. وقد ظلت القيادة الفلسطينية غائبةً لعقود؛ وتم إقناع سوريا بسحب قواتها في 2005م، تاركة اللبنانيين، للمرة الأولى منذ عقود، أحرارًا نسبيًّا لإدارة شؤون بلادهم. وفي الواقع، فقد اعتُبِرت ثورة الأَرز Cedar Revolution (مجموعة من التظاهرات الشعبية والمدنية جراء اغتيال رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري- المترجم) في 2005م بداية عهد جديد للبنان. لكن الديمقراطية اللبنانية بعيدة عما هو مأمون. ولا يزال لبنان موضع اهتمام شديد من جانب سوريا، في الوقت الذي تتزايد فيه قوة حزب الله المُدرب، المُسلح، المُمول من قِبل إيران. وكانت هناك بعض الدلائل على استعادة استقرار لبنان وديمقراطيته، لكن المعركة لم تنتهِ بعد، ولن تنتهي حتى ينتشر الصراع من أجل الديمقراطية ما وراء حدود لبنان.

ويوجد اليومَ تشخيصان متزاحمان لأوجاع المنطقة، وكل منهما له وصفته العلاجية المناسبة. وطبقًا لأحدهما، فالمشكلة برمتها مَردُّها إلى الكفار ومُغَفليِّهم ومُقَلِّديهم

المحليين. ويكون العلاج باستئناف الصراع الألفي ضد الكفار في الغرب والعودة إلى القوانين والسُّنن الإلهية. وطبقًا للتشخيص الثاني، فالطرائق القديمة - المنحطة والفاسدة الآن - هي التي تشل حركة العالم العربي. ويكون العلاج بالانفتاح والحرية في الاقتصاد والمجتمع والدولة؛ وخلاصة القول، ديمقراطية حقيقية. لكن الطريق إلى الديمقراطية - وإلى الحرية - طويل وشاق، في وجود الكثير من العقبات على طول الطريق. ورغم ذلك، فهناك بعض القادة الحالِين الذين يحاولون اتباعه. ويوجد في الوقت الحالي تمثيل للثيوقراطية الإسلامية والديمقراطية الليبرالية كلتيهما في المنطقة. وسوف تتوقف مكانة العالم العربي المستقبلية في التاريخ، إلى حد كبير، على مُحَصِّلة الصراع بينهما.

*****

6

الجندر وصِدام الحضارات

دعوني أبدأ باقتباس من كاتب عثماني يُدعى سيلانيكي مصطفى أفندي Selaniki Mustafa Effendi (مؤرخ عثماني ألَّف كتاب «تاريخ السيلانيكي»، وتوفي عام 1600م - المترجم)، والذي كان أحد كبار المسئولين الحكوميين في الإدارة العثمانية، إضافة إلى عمله كـ Vakanuvis (مؤرخ للأحداث بحسب تسلسلها الزمني) كما كان يُطلَق عليه في النظام العثماني. وكانت وظيفته، من بين وظائف أخرى، حفظ سجل للأحداث العامة الهامة. وفي تاريخ التقويم الإسلامي الموافق لأكتوبر من عام 1593م، دَوَّن سيلانيكي مصطفى أفندي، من بين الأحداث البارزة في ذلك الشهر، وصول سفير إنجليزي إلى إسطنبول. ويبدو أنه لم يهتم كثيرًا بأمر السفير، ولم يكن لديه ما يقوله عنه. لكنه تحدث كثيرًا عن السفينة التي وصل السفير على ظهرها، والتي من المؤكد أنها استرعت انتباهه: سفينة تم بناؤها للأطلنطي (كان هذا ما دَونَه، وقد تملَّكه الفزع) حاملةً أكثر من ثمانين بندقية. لكن ذلك ليس ما يهمنا في هذا المقام. وكان الشيء الآخر الغريب الذي ذكره بشأن وصول السفير الإنجليزي الذي أرسله الملك: أرسلته، يقول، امرأة - حاكم جزيرة انكلترا امرأة - ويكاد المرء أن يُطالِع الدهشة في أسطر التأريخ: «امرأة تحكم البلاد التي ورثتها.. وسلطتها عليها كاملة». لكنه لم يكن مُحقًّا تمامًا بهذا الشأن؛ فقد اضطرت اليزابيث Elizabeth للنزاع مع البرلمانات المنتخبة، وهو ما كان سيبدو أكثر غموضًا بالنسبة له أيضًا. ولم تكن الملكات الحاكِمات خارج تجربة التاريخ والحضارة الإسلامية تمامًا، ومن ثم المؤرخون الإسلاميون. فقد كانوا يسمعون بأخبارهن من حين لآخر، وفي الأزمنة الأولى في بعض الأحيان أيضًا. وعلى سبيل المثال، فقد علموا

بأمر الإمبراطورة إيرين Irene في بيزنطة. وإذا نظرت في القلقشندي الذي أَلَّفَ كُتَيبًا في القرن الرابع عن البروتوكول البيروقراطي، فهو يذكر شخصًا يُدعى جوان Joan، ملكة نابولي، ويذكر الألقاب التي كانت تُستخدم في مخاطبتها، وذات الصيغة المؤنثة بطبيعة الحال. ويختتم قائلًا: «عندما يحل محلها رجل، قد تُستخدم الألقاب بصيغة المذكر، أو ألقاب أكثر سُموًّا، نظرًا لأفضلية الرجال على النساء». وحتى في العصور العثمانية، لم يكونوا يجهلون المِلكات بالكُلية: اليزابيث ومِلكات إنجلترا الأُخريات، ماريا تيريزا Maria Theresa ملكة النمسا، كاثرين Catherine ملكة روسيا، ايزابيلا Isabella ملكة إسبانيا، وهلم جرا. ولم تكن الظاهرة مجهولة، ولم تكن تثير نفس الفزع دائمًا - أعتقد أن هذه هي الكلمة المناسبة. والآن، نحن نستخدم كلمة ملكة queen باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى بمعنيين مختلفين: فهناك الملكة التي تحكم وترث العرش، وتكون هي الملك والسيد معًا. كما أننا نستخدم كلمة ملكة بمعنى آخر للدلالة على زوجة الملك. وإذا كان هناك ملك وله زوجة، تكون تلك الزوجة هي الملكة. وهذا شيء عادي في الملكيات الأوروبية وبعض الملكيات غير الأوروبية الأخرى. وفي العالم الإسلامي، كان هذا الأمر مجهولًا تمامًا وظل مبهمًا. وبذلك، لم يكن لديهم ملكات، ولم يعلموا بأمر أيّة ملكة. ولم يكن للسادة المسلمين - الخلفاء والسلاطين وغيرهم - صاحبة، بل كان لديهم حريم. وهذا ما أوجَدَ وضعًا مختلفًا تمامًا.

وهنا، يمكن أن ننظر في نمط الحياة العامة بقدر ما هو معلوم لدينا. وفي الفترات السابقة، للخلافة العربية والسلطنة العثمانية كلتيهما، لا نعلم شيئًا عن سيدات البلاط. فهم يخبروننا بشأن الزيجات التي كان يتم الاتفاق عليها بين أمير من الأسرة الحاكمة وسيدة من أسرة ما حاكمة أو مرموقة أخرى. ويعطوننا بعض المعلومات أيضًا عن أمهات السلاطين أو الخلفاء في العصور السابقة. لكن ذلك مر سريعًا جدًّا في كلْتي الحالتين. وبالنسبة لمعظم التاريخ المُدَوَّن، لم تكن هناك أيّة ملكة أو زوجة رسمية، وإنما حريم فقط يتألفون أساسًا من السراري والمحظيات الأرقاء. وكان معظم

السلاطين والخلفاء - بعد العصر الأول - يُولَدُون لأمهات من العبيد، غالبيتهن من أصول مجهولة.

وكان بمقدور نساء البلاط أن يَحظَين بمكانة، ولكن ليس كزوجات. وكان باستطاعتهن الحصول على مكانة أكبر كأمهات؛ فقد كانت والدة السلطان الحاكم تحمل لقب السلطانة الوالدة valide sultan، والذي كان يمكن أن يكون منصبًا هامًّا مع إمكانية ما لممارسة نفوذ. كما كان بنات السلطان يُمنَحن مكانة معينة، حيث كان يُسمَح لهن أيضًا باستخدام كلمة سلطانة sultan بعد أسمائهن وليس قبلها. وكان أي شخص يصيبه سوء الحظ بالزواج من إحدى هؤلاء السيدات يُمنَح لقب damad، وهي كلمة فارسية بمعنى «صِهر» قبل أن تصبح لقبًا. وأقول سوء الحظ لأن الدليل الذي لدينا يكشف عن أن أقل ما يُقال عن كونك صهرًا إمبراطوريًّا أنه امتياز مشكوك فيه، وغالبًا ما يؤدي إلى توترات كبيرة بين الأفضلية الطبيعية للزوج في بيت إسلامي والأفضلية المصطنعة المزعومة لمجرد كونك - كزوجة - ابنة السلطان الحاكم.

وإذا قارنت تاريخ العباسيين، والعثمانيين، وغيرهم من الأسر الحاكمة العظيمة في تاريخ الإسلام بتلك الأوروبية، فسوف تُدهَش على الفور لغياب النساء شبه التام على هذا النحو. وفي تاريخ الأسر الحاكمة الأوروبية، دون استثناء، تلعب النساء دورًا هامًّا: فالأنساب تشمل كلا الجانبين؛ وتشكل الزيجات الملكية وزيجات الأقارب في العائلة المالكة، والعشيقات الملكيات - بطبيعة الحال- في فترات معينة، جزءًا هامًّا من العملية السياسية.

وفي الشرق الأوسط وأماكنَ أخرى من العالم الإسلامي، يكاد العنصر النسائي أن يكون غائبًا تمامًا عن التأريخ. ومن المؤكد أن هذا له تأثير مدمِّر على فن آخر مرتبط ارتباطًا وثيقًا بتدوين التاريخ؛ وأعني بذلك فن السيرة. وربما يكون ذلك هو أحد الأسباب (لن أقول أنه السبب الوحيد، وقد لا يكون السبب الرئيسي أيضًا، لكنني أعتقد

أنه سبب هام) في أنه على الرغم من أن الأدب الإسلامي زاخر بالكتابات التاريخية، فهو فقير - بالمقابل - في كتابات السيرة. ولدينا أعداد كبيرة من السير القصيرة، التي لا تتجاوز بضعة أسطر أو صفحتين على أقصى تقدير في معاجم السيرة الذاتية (شكل فني من المرجح أنه تم ابتكاره في العالم الإسلامي) تم تجميعها معًا بحُكم المهنة أو الحرفة أو عامل ما آخر. ولكن، لدينا عدد قليل جدًّا من سير الأفراد. وفي حين أنه بالنسبة للمَلَكيات الأوروبية، منذ تاريخ مبكر جدًّا، نجد سيرًا بطول الكتب لهذا الملك أو الملكة أو الأمير أو الأميرة أو ذاك، لم يسبق منح ذلك الشرف إلا لعدد قليل للغاية من الحكام المسلمين. وربما يكون أحد أسباب هذا الافتقار هو صعوبة كتابة نصف سيرة، إذا جاز التعبير.

ودعوني أتحول الآن إلى القضية الأكبر والمتعلقة بمكانة المرأة في هذا المجتمع، ليس فقط على قمة الأسرة الحاكمة ولكن بشكل أعم. وهنا، لابد أن أبدأ بتحوير أحد المؤرخين لسؤال أمريكي معروف: ماذا نعرف، ومتى عرفناه؟ وأود أن أُضيف، بالطبع، كيف نعرفه، وما هي مصادر معلوماتنا؟

ومن الواضح، في المقام الأول، أن هناك المصادر الأدبية المعتادة: التواريخ والأعمال الأدبية الأخرى، وهذه، كما ذكرت، تخبرنا بالنذر القليل - بشكل ملحوظ - عن العنصر النسائي في البلاط أو أي مكان آخر. ونحن نعرف عددًا قليلًا من النساء العظيمات اللائي تَمَكَّن في أوقات الأزمة، بفضل قوة الشخصية، من لعب دور، لكنه عادةً ما كان قصيرًا واستثنائيًّا، واعتاد المؤرخون النظر إليه باستهجان شديد. ولدينا بالأحرى المزيد، ولكن ليس بالقدر الكبير، في التاريخ الأدبي، والذي يخبرنا بظهور شاعرات من حين لآخر ولكن - أعود فأكرر - بعدد قليل جدًّا، وكُن يظهرن في فترات معينة فقط ثم يختفين.

وتقدم لنا الأدبيات الدينية والشرعية من المعلومات ما هو أكثر بكثير حول هذا الموضوع، ومن المؤكد أن كليهما مرتبط بالآخر ارتباطًا وثيقًا في الإسلام كما في اليهودية؛

ابتداءً بالقرآن ذاته، وسيرة النبي وأحاديثه، وأدب الشرح والتفسير الضخم الذي نشأ عنهما. وتشكل هذه مصدرنا الأول والأساسي للمعلومات حول وضع المرأة في المجتمع، وأعتقد أن الموقف الناشيء عنها معروف جيدًا وبشكلٍ كافٍ. وطبقًا للتشريع القرآني، يجوز للرجل أن يتزوج حتى أربع زوجات وأن يكون له أكبر عدد من السراري الأرقاء حسب استطاعته. والصيغة هي «ما ملكت أيمانكم». ويُفهَم هذا على أنه يعني العبيد المملوكين لرجل ما بوجه عام. والمبدأ الشرعي، كما في العصور الإنجيلية القديمة أيضًا، هو أن المالك الذكر لأَمَة مُباح له كامل الحقوق الجنسية عليها. والمالكة الأنثى لعبد ليس لها مثل هذه الامتيازات، على الرغم من أنه يمكن لامرأة حرة امتلاك عبد ذكر.

وبالإضافة إلى الدليل الأدبي، لدينا أيضًا دليل وثائقي ثري. وهذا الأمر ذو أهمية خاصة في تناول هذا الموضوع. وهذه منطقة لا يزال لدينا فيها أرشيفات ضخمة مليئة بكَمٍّ هائل من المعلومات التي لم يتم استكشافها بشكل جيد بعد؛ وبالنسبة لدراسات الجندر (أو النوع الاجتماعي) في الحضارة الإسلامية، فبعضها ذو أهمية خاصة. وإحداها الإرث، حيث ينظم القانون الإسلامي بدقة متناهية الأنصبة التي يحصل عليها الورثة من تَرِكة المتوفي. وهو يختلف عن النظام الأنجلو - أمريكي، حيث يمكن للمرء أن يحرر وصية تتيح له التصرف في تَرِكته بحرية نوعًا ما. وهذا ليس القانون الإسلامي؛ فالقانون ينص بدقة شديدة على ما يؤول إلى الأبناء، البنات، أبناء الأخ وبناته، أبناء العم وبناته، وبأي نِسَب، وهلم جرًا. ولتطبيق هذا القانون، كان من الضروري تجميع قوائم جرد لتَرِكات المتوفين، وكان هناك موظف حكومي يتولى الإشراف على إعداد قوائم الجرد هذه وتوزيع التَّرِكة طبقًا للشريعة. وبفضل هذا، يوجد لدينا بالفعل مئات الآلاف من هذه الوثائق: قوائم جرد لتَّرِكاتِ الأشخاص المتوفين مع تعليمات بكيفية توزيعها. وهذا مصدر لا يُقَدر بثمن للمعلومات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أيضًا حول الحياة في الأزمنة والأماكن التي جاءت منها هذه السجلات.

ومن بين المصادر الأخرى، سجلات الوقف Wakf: الوقف، يجب أن أشرح، هو مؤسسة خيرية، وسَنَد لإنشاء ما يُطلَق عليه باللغة الحديثة «وديعة» ويتبرع المانح، ذكر أو أنثى، بموجبه بأملاك معينة تُستخدم بعد ذلك للأغراض المحددة في وثيقة الوقف. وأعود فأكرر، أنه يوجد لدينا أعداد هائلة من هذه السجلات: سجلات وقف ذات تفاصيل وافية عمن أنشأها، وكيف ومتى وفي أي ظروف تم إنشاؤها، وماهية الأملاك والدخل، وكيفية استخدامها. وهذه أيضًا مصدر ثري ولا يُقدر بثمن للمعلومات.

والمصدر الوثائقي الثالث هو ما يُطلَق عليه «السجلات»: سجلات الأمور التي تُعرَض على القاضي المحلي لإصدار حكم قضائي. ويتم عرض القضية عليه وتسجيلها، ويتم تسجيل الدليل والحكم.

ومن كل هذا، نستطيع تكوين صورة أكثر تفصيلًا بكثير لوضع المرأة في المجتمع الإسلامي، وأعتقد أنه يتعين على المرء أن يضيف أيضًا أنها أكثر موثوقية بكثير مما يمكن للمرء جمعه من الدليلين الأدبي والقضائي. وتكشف عن بعض الأشياء المثيرة: غالبًا ما كان يُلاحظ أن وضع المرأة في العالم الإسلامي كان أفضل كثيرًا، في جانب واحد هام، من وضع المرأة في العالم الغربي حتى أزمنة حديثة جدًّا، ألا وهو حيازة الممتلكات. وفي العالم الغربي ومعظم البلدان، حتى وقت قريب، لم تكن النساء المتزوجات يتصرفن في ممتلكاتهن الخاصة التي أصبحت ملكًا للزوج تقريبًا أو خاضعة لسيطرته الكاملة على الأقل. ولم يكن هذا هو الحال في القانون الإسلامي، حيث يمكن للمرأة حيازة مِلكية أو أن تَرِثها؛ وحتى بعد الزواج، يمكنها الاحتفاظ بحقوق معينة في الممتلكات التي أتت بها إلى بيت الزوجية. وإذا طلقها زوجها دون سبب مقبول، يكون من حقها استرجاع أي جزء من أملاكها التي استُهلِكت. وهذا جانب مهم للغاية، ويمكننا أن نلحظ هذا؛ فهو ليس مبدأً شرعيًا مجردًا فحسب. ونراه موثقًا بشكل كامل تمامًا في سجلات الإرث والوقف: تم إنشاء نسبة كبيرة بشكل ملحوظ من هذه الأوقاف بواسطة نساء من ذوات الأملاك اخترن هذه الطريقة لإنشاء وديعة لصالح ورثتهن في أغلب الأحيان.

والآن، ما هو نمط الحياة الاجتماعية الذي ينشأ عن ذلك؟ النمط الأساسي للزواج هو النمط الخاص بتعدد الزوجات والتَّسَري. ولدينا وضع غريب في الإمبراطورية العثمانية، حيث عاشت المِلَل المختلفة جنبًا إلى جنب، وسمح النظام العثماني لكل واحدة منها بتطبيق قوانينها الخاصة (تعمدت استخدام كلمة تُطَبق هنا)، ولكن تحت السيادة العليا للدولة العثمانية. وفيما يتعلق بقضية المرأة، اختلف المسلمون والمسيحيون واليهود بشكل ملحوظ تمامًا. فقد أُبيحَ للمسلمين تعدد الزوجات والتَّسَري، ولم يُبَح للمسيحيين أيًا منهما؛ وأُبيحَ لليهود تعدد الزوجات دون التَّسَري؛ وفي العصور القديمة، استخدم اليهود كليهما؛ ولكن بحلول الأزمنة الوسيطة ومطلع الحديثة، تم تحريم التَّسَري من قِبل الحاخامات لكن تعدد الزوجات كان لا يزال مباحًا بين الجاليات اليهودية في البلدان الإسلامية وظل كذلك حتى يومنا هذا. وتم تحريمه من قِبل الحاخامات في العالم المسيحي.

وبذلك، يكون لدينا ثلاث جماعات مختلفة تعيش جنبًا إلى جنب، وذات ثلاث قواعد مختلفة فيما يخص الزواج، علمًا بأنه لا يوجد سوى الزواج الأحادي الصارم شرعًا عند المسيحيين. ولست مستعدًا لإصدار أيّة ضمانات فيما يتعلق بما كان يحدث بالفعل، لكن تعدد الزوجات والتَّسَري كانا مُحَرمين في المسيحية بكافة أشكالها. وبالنسبة لليهود، كان تعدد الزوجات مباحًا دون التَّسَري. ورغم ذلك، فإذا نظرنا إلى شواهد القبور في المقابر اليهودية، سنجد عددًا كبيرًا من النساء المذكور نَسَبهن على أنه «ابنة أبينا إبراهيم»، وهو ما يعني بوضوح أنها تحولت عن دينها، وعادة ما يشير هذا إلى أَمَة مشتراه تُتَخَذ كسُرِّية (مفرد سراري - المترجم) أو مَحظيَّة بمخالفة القانون الحاخامي، ولهذا السبب تحولت عن دينها وتزوجت لتقنين وضعها.

وكان من بين المصادر الأخرى بالغة الأهمية للمعلومات، السفر: الأشخاص الذين يسافرون إلى العالم الإسلامي ومنه، وبعبارة أدق، بين العالم الإسلامي وأوروبا المسيحية.

والمادة المستقاة من المسافرين من الغرب إلى الشرق أكبر حجمًا وأكثر تفصيلًا بكثير من المسافرين من الشرق إلى الغرب. ودائمًا ما كان هناك عدد كبير من المسافرين من الغرب إلى الشرق؛ وكانت لديهم أسبابٌ عديدة للقيام بذلك. وكانت لديهم أسبابٌ دينية نظرًا لأن الأماكن المقدسة المسيحية واليهودية كانت خاضعة للحكم الإسلامي؛ وإذا أرادوا الذهاب إلى أماكنهم المقدسة للحج، كان عليهم السفر إلى البلدان الإسلامية. ولم يكن للمسلمين أيّة أماكن مقدسة في العالم المسيحي، وكانت أماكنهم المقدسة آمنة تحت الحكم الإسلامي، ولذلك لم يكونوا بحاجة إلى السفر للحج خارج البلاد.

وخلال فترات الازدهار الإسلامي، كانت التجارة حافزًا قويًا للغاية، حيث أتت بالمسيحيين واليهود من أوربا إلى الأراضي الإسلامية. كما بعثت الدبلوماسية بالأوروبيين إلى الخارج أيضًا. وبمجرد أن صار الأمر ممكنًا، قامت الدول الأوروبية بتوسعة الممارسة الأوروبية لإنشاء سفارات وقنصليات مقيمة بالمدن الإسلامية والأوروبية. ولم يفعل المسلمون شيئًا كهذا، واعتبروا ذلك مضيعة عبثية للوقت والمال. وإذا كان لديهم شيءٌ ما يريدون قَولَه، كانوا يرسلون سفيرًا؛ وبمجرد يلقي قولَه، كان يعود إلى الوطن. ولا نجد سفارات أو قنصليات إسلامية مقيمة حتى نهاية القرن الثامن عشر، عندما بدأوا في تبني الطرائق الأوروبية، ولم تبدأ الممارسة الحقيقية حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا.

ولذا، فتوثيق الأسفار من الجانب الإسلامي فقير نسبيًّا، ويتكون أساسًا من مجموعتين: الدبلوماسيين الذين كان يتم إرسالهم في بعثات خاصة لوقت محدد وغرض محدد، وأعضاء سفاراتهم؛ والأسرى، وهم الأشخاص الذين كان يتم أسرُهم ويتمكنون - بطريقة ما - من افتداء أنفسهم أو الهروب والعودة إلى الوطن. لكن هؤلاء كان عددُهم قليلًا ومقَيَّدين بشكل ملحوظ. ورغم ذلك، فهم يقدمون لنا سلسلة مثيرة لردود الأفعال الإسلامية تجاه ما وجدوه في العالم المسيحي، وأعتزم أن أقدم لك بعضًا من نماذجها بعد قليل.

ومن بين الزوار الغربيين للشرق الأوسط، كان هناك نساء منذ تاريخ مبكر جدًّا.

وكان بعضهنَّ يسافرن كزوجات للتجار أو السفراء، ومن أبرزهن امرأة إنجليزية تُدعى السيدة ماري ورتلي مونتاجو Lady Mary Wortley Montagu، والتي تشكل رسائلها من تركيا بعضًا من أكثر الوثائق تنويرًا حول ذلك الموضوع. وفي وقت لاحق، كان هناك بعض العوانس النشيطات اللائي سافرن إلى الشرق الأوسط وأماكن أخرى في أسفارهن ومغامراتهن الخاصة.

ومن الشرق إلى الغرب، لا يوجد أحد تقريبًا. فنساء المسلمين لم يسافرن إلى الخارج؛ وعندما كان أزواجهن يسافرون، كانوا إذا اصطحبوا نساءهم يتم حجبهن بعيدًا في الحريم بمقر النساء، وكان يتم اتخاذ ترتيبات خاصة لهذا الغرض أثناء الرحلات الطويلة. وحتى إن كان لديهن أي شيء يُرِدن قوله، فمن المرجح أنه لم يكن بمقدورهن قوله نظرًا لافتقارهن للتعليم اللازم لذلك الغرض. وهكذا، فحتى أزمنة حديثة نسبيًّا، وحتى ظهور الحركة النسوية المطالِبة بالمساواة بين الجنسين في الشرق الإسلامي وبدايات التعليم النسوي، ومن ثم سفر النساء، لم نسمع شيئًا عن أي تعامل لنساء المسلمين مع الغرب. وعندما بدأ، صار نشطًا ومثيرًا للغاية، واستمر - بطبيعة الحال- حتى يومنا هذا.

فكيف كان رد فعلهم تجاه بعضهم البعض؟ بطرق مختلطة تمامًا. ويمكن وصف قدر كبير مما نجده على كلا الجانبين على أنه لا يعدو كونه ضربًا من الخيال. وبالنظر إلى طبيعة الحياة المحلية الإسلامية، فقد أُتيحت للزوار الأوروبيين فرصة ضئيلة للغاية لاكتشاف أي شيء أو حتى التحدث إلى أي شخص يعرف أي شيء ويرغب في الإخبار عنه. ولذا، فجزء كبير مما نجده في أدب الرحلات الغربي يتألف من الخيال والقيل والقال والشائعات وما شابه، وغالبًا ما كان ذلك مُشَوِّقًا حقًّا بحد ذاته، وإن كان ما يخبرنا به عن الزوار أكثر تشويقًا مما يخبرنا به عن الأماكن التي زاروها. وغالبًا ما يتحدث الرجال الغربيون بحسد غير خافٍ عما حَسبوه حقوقًا وامتيازات للرجل المسلم. وعلى الجانب الآخر، يتحدث زوار أوربا من المسلمين في فزع واشمئزاز عما يعتبرونه أساليب متحررة وماجنة من جانب النساء الغربيات، وأسلوب حياة إباحية وآثمة تمامًا من

جانب الرجال والنساء على حد سواء. والنقطة الأساسية التي كثيرًا ما يثيرها الرحالة المسلمون هي الافتقار إلى الغيرة الرجولية من جانب الرجال الغربيين؛ ودائمًا ما تنتابهم الدهشة إزاء طبيعة الأشياء التي يوجد استعداد لدى الأزواج الغربيين لتَقَبُّلها دون أن يروا فيها عيبًا على ما يبدو.

وقد بدأ هذا في وقت مبكر جدًّا، ونجده - على سبيل المثال - بين الكُتَّاب العرب المعاصرين زمن الحملات الصليبية، والذين تمكنوا في بعض الأحيان من زيارة الصليبيين اجتماعيًّا خلال فترات السِّلْم، وأبدوا دهشتهم إزاء معاملة النساء وسلوكهن في الأوساط الصليبية.

ودعوني أعود إلى مسألة المعلومات، حيث يوجد فرع من فروع الأدب يحظى ببعض الأهمية ويمكن للمرء أن يطلق عليه «تقارير المستهلكين» consumer reports. ونحن نعلم أن جزءًا كبيرًا من السكان الإناث كان يتألف من الإماء؛ وبطبيعة الحال، كان هناك عبيد من الذكور أيضًا، لكنهم ليسوا موضع اهتمامنا في الوقت الحالي. ومنذ تاريخ مبكر جدًّا، نجد تقاريرَ إرشاديةً لمشتري العبيد تحوي وصفًا لصنوف مختلفة من العبيد وما يَصلُحون له وصفاتهم وعيوبهم.

وعادةً ما يكون التصنيف عِرقيًا. وطبقًا للقانون الإسلامي، فقد حُرِمَ استعباد شخص حر، مسلم أو غير مسلم، داخل الأراضي الإسلامية. ويمكن أن يكون العبيد عبيدًا بالفطرة - أي أنهم وُلِدوا لأبوين من العبيد - أو بالأَسْر أو الاستجلاب؛ وبعبارة أخرى، فإما أنه كان يتم أسرهم في الجهاد، وفي هذه الحالة يكون استعبادهم أمرًا مشروعًا، أو أنهم كانوا مستعبَدين بالفعل قبل دخولهم الأراضي الإسلامية. وكان هذا يعني أن الغالبية العظمى من السكان العبيد كانوا يأتون من الخارج؛ من أفريقيا وآسيا، ومن أوربا لوقت طويل جدًّا.

وهكذا، فقد كان أدِلاء النَّخَاس - أو ما يمكن للمرء وصفهم بأنهم أدِلاء المستهلكين لمن يشتري العبيد - يتعاملون معهم (أي العبيد - المترجم) على أساس العِرقية ويذكرون

صفات العِرقيات المختلفة للعبيد وما يَصلُحون له. ويعطينا هذا أيضًا بعض المعلومات عن الأغراض التي كانوا يُستخدَمون من أجلها، فضلًا عن الأغراض الواضحة. وقد بدأ هذا منذ تاريخ مبكر جدًّا واستمر حتى الأزمنة الحديثة تقريبًا. وكان من بينها ما ذكره المدعو فاضل بك، أحد صغار المسئولين بالبلاط العثماني في نهاية القرن الثامن عشر. وكان من أصل فلسطيني، والابن الأكبر لظاهر العمر الصفدي الشهير. وعندما تم القضاء على ظاهر العمر، أحد المتمردين ضد العثمانيين، قام العثمانيون - حسب عادتهم المعروفة - بحمل أسرته إلى إسطنبول وحاولوا تحويلهم إلى خدم مُوالين للأسرة العثمانية الحاكمة. وقد وُلِد فاضل بك وترعرع في إسطنبول، وكان أحد صغار الشعراء، وألف كتابين لهما صلة وثيقة بموضوعنا. وكان أحدهما بعنوان «كتاب النساء». ويمكن أن نطلق عليه دليل المستهلكين للنساء بالجنسية، ذلك أنه يتضمن ما يَصلُحن له، وما هن أقل صلاحًا له، وأيهن الأفضل، وما إلى ذلك. وقد ضَمَنَ كتابه كافة الجماعات العِرقية المختلفة داخل الإمبراطورية العثمانية نظرًا لأنه، وعليك أن تتَذكر هذا، لم يكن يتحدث عن العبيد هذه المرة بل كان يتحدث عن النساء، بما في ذلك الأحرار منهن، ولذلك فهو يتحدث عن السكان المحليين أيضًا. كما ضَمَنَ كتابه النساء من خارج الإمبراطورية العثمانية أيضًا، وكانت لديه دراسة مفصلة على نحو مقبول عن الجنسيات الأوروبية المختلفة مع بعض التعليقات المناسبة (أو التي قد يرى البعض أنها غير لائقة) حول كل منها. ويتساءل المرء أحيانًا حول كيفية حصوله على معلوماته: فهو عندما يتحدث عن النساء الهولنديات، يقول إنهن «يتحدثن لغة صعبة، وليس لهن أيّة جاذبية جنسية». ويتساءل المرء عما قاده إلى أي من هذين الاستنتاجين.

ويذكُر أن النساء الإسبانيات يُجِدن العزف على الجيتار. ولم يُنشَر هذا الكتاب قَط؛ وحسب علمي، توجد مخطوطتان للكتاب بحالة ممتازة، إحداهما في مكتبة جامعة إسطنبول والأخرى بالمتحف البريطاني. وكلتاهما غنية بالمنمنمات التوضيحية المعاصرة. وكان دليل المستهلكين للنساء الخاص بفاضل بك مصحوبًا بكتابٍ ثانٍ بعنوان «كتاب الغِلمان» لكنه يطرح موضوعًا آخر سأعود إليه لاحقًا.

وقد أشرت بالفعل إلى الأمثلة التوضيحية التي أوردها فاضل بك. ولدينا عدد من الصور، لكنها في مُجملها لا تُفيد المؤرخ كثيرًا نظرًا لأنها لا تنتمي لفن التصوير الواقعي، وما لدينا ذكوري وليس أنثويًا في معظمه، باستثناء ما كان من كتاب فاضل بك.

وكنت أتحدث عن الدليل: الأدبي، التاريخي، الوثائقي، الأرشيفي وغيره. وماذا عن الواقع، الواقع المنظور كما نراه الآن، وما كان المراقبون الأوروبيون يسجلونه لبعض الوقت قبل الآن؟ هنا، نجد عددًا من التناقضات الأكثر وضوحًا بين الواقع المنظور والمألوف للعالم الإسلامي في الوقت الحاضر والصورة التقليدية كما يجسدها القانون والعُرف. وعلى سبيل المثال، فمن بين القضايا التي تكرر طرحها، قضية ختان الإناث، والتي يُنظَر إليها في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي على أنها أحد المبادئ الأساسية للإسلام. وهي ليست كذلك بأية حال؛ فلا وجود لها على الإطلاق في القرآن والأحاديث الموثوق بها والنصوص الأولى للشريعة. ومن الواضح أنها عادة محلية لبعض أجزاء مما أصبح عالم الإسلام؛ وشأنها شأن الكثير من العادات المحلية الأخرى، فقد تمت أسلمتها وإعطاءها صبغة إسلامية، إذا جاز التعبير. ورغم شيوعها في العالم الإسلامي، فهي ليست جزءًا من الإسلام. ومن بين العادات الأخرى التي نَعلمُها يقينًا في الوقت الحاضر، ما يُسمى - على نحو جذاب - بـ «القتل دفاعًا عن الشرف» honor killing. وهنا، مرة أخرى، يوجد اختلاف واضح بين التطبيق العملي والقانون. ومن المؤكد، أن الشريعة تُدين الزنا بشدة، لكن الشريعة لا تألو جهدًا للتحقق من عدم قتل النساء بتُهَم زنا كاذبة. وبدلًا من مكابدة إجراءات الطلاق المعقدة، والتي قد تتضمن أيضًا استرداد الملكية بطريقة ما، يكون من الأسرع والأرخص والأنجز اتهام المرء زوجته بالزنا ثم التخلص منها سريعًا والاحتفاظ بأملاكها (كذا). ومما لا شك فيه أنه لمنع هذا، يُصِر القضاة على البَيِّنة الأكثر إحكامًا. فلابد من التحقق من وقوع الزنا بواسطة أربعة شهود من الذكور البالغين؛ ومن البديهي أن من يسمح بحدوث ذلك هو زانٍ عديم الخبرة على نحو متفرد. والحقيقة أنه يمكن الاستغناء عن هؤلاء الشهود أو شرائهم بسهولة نظير مبلغ زهيد من المال ممن يُعرَفُوا بالشهود المحترفين. وهذه نقطة أساسية ثانية، بعد

الختان، حيث يوجد تناقض واضح بين الممارسة الشائعة وما يمكن السماح لغير المسلم بأن يدعوه إسلامًا صحيحًا.

وهناك اختلاف ثالث، على النقيض تمامًا، حول مسألة الشذوذ الجنسي. وهناك نوعان للشذوذ الجنسي: النوع الذي يُطلَق عليه بالعربية لِواط، من لوط Lot، ويعني الشذوذ الجنسي الذكوري، والنوع الذي يُطلَق عليه سحاق وهو الشذوذ الجنسي الأنثوي. وكاليهودية والمسيحية، فالإسلام يُحرِّم تمامًا أي نوع من الشذوذ الجنسي. لكن مناخ الرأي، إذا جاز لي أن أدعوه كذلك، كان فيما مضى - إجمالًا - أكثر تَقَبُّلًا بكثير للشذوذ الجنسي الذكوري، إلى درجة أنه في كثير من الأزمنة والأماكن كان صريحًا وعلنيًّا بالفعل. وقد ألَفَ «فاضل بك»، الذي ذكرته من قبل، كتابه عن النساء ثم كتابه عن الغِلمان، الاثنان جنبًا إلى جنب. ويأتي المرء الانطباع بأنه كان أكثر اهتمامًا بالنساء من الغِلمان، نظرًا لأن كتابه عن النساء أكثر تفصيلًا وتشويقًا. ويشعر المرء بأنه ألَفَ كتابه عن الغِلمان بناء على طلب الجمهور. وهناك آخرون - الشعراء، على سبيل المثال- الذين أفرَدوا أجزاءً من دواوينهم لقصائد حب موجهة للنساء وأخرى للغِلمان. وفي التقليد الأدبي الرئيسي، لا توجد أية محاولة تقريبًا لإخفاء الشذوذ الجنسي الذكوري، والذي يُعتبر - إلى حد كبير جدًّا - جزءًا من الحياة في البلاط وأي مكان آخر برغم تعارضه مع القانون المقدس. وهناك، كان تَقَبُّل الشذوذ الجنسي شبه تام. وهذه أيضًا نقطة أساسية يثيرها بعض زوار أوربا من المسلمين والذين يستشيطون غضبًا لتصور الأوروبيين أن جميع المسلمين شواذ جنسيًّا وأن هذا هو دأبُهم. وقد تبنت الحركات الإسلامية الحديثة إدانة أشد كثيرًا للشذوذ الجنسي بكافة أشكاله.

وفيما يتعلق بالشذوذ الجنسي الأنثوي، ولأسباب واضحة، فالدليل أقل حجمًا والحصول عليه أكثر صعوبة. ويتصور المرء أنه حيثما يتم حصر أعداد كبيرة من النساء في مكان واحد، ويتشاركن في زوج واحد، مع وجود الخصيان فقط لخدمتهن، كان هذا هو النتيجة الطبيعية. ويوجد لدى الرحالة الأوروبيين بعض التفاصيل اللاذعة حول هذا الموضوع.

وقد ذكرت بالفعل المسألة المتعلقة بما تفعله النساء. ومن الواضح أن وظيفتهن الأساسية هي الجنس والأمومة، وهو ما يظهر جليًّا في أدب العبيد ومصادر أخرى. لكنهن كُنَ يَقُمن بمهام أخرى أيضًا - الأعمال المنزلية البديهية للزوجات والأمهات من تربية أطفال، وإدارة شؤون المنزل، وما شابه. لكنني أود أن أُشير هنا إلى أنه حتى وقت قريب، لم يكن الطهو وتقديم الوجبات جزءًا أساسيًّا هكذا من واجبات الزوجية كما كان في العالم الغربي. وكان كثيرون من سكان المدن يحصلون على وجباتهم من أشخاص عدة يقومون بإعداد أصناف مختلفة من الأطعمة ويبيعونها في الأسواق، وهذه نقطة أساسية قام عدد من الرحالة بالتعقيب عليها.

وفيما يتعلق بالتوظيف المُربح، فالمعلومات متناثرة ومحدودة. ويبدو أنه لم يكن هناك الكثير منه. وأحد المجالات التي نجد فيها النساء يلعبن دورًا بارزًا ما يمكننا أن نُطلق عليه، نظرًا للافتقار إلى تعبير أفضل، الترفيه: الرقص، الغناء، إلقاء الشعر، وكذلك نظم الشعر لمناسبات معينة. ومن الواضح أن هذا كان يتطلب مستوًى معينًا من التعليم والثقافة الرفيعة. وكان القائمون على الترفيه من العبيد الموهوبين عادةً ممن تلقوا تدريبهم تحت رعاية سادتهم الذين كانوا يستخدمونهم لتسلية ضيوفهم.

ودعوني الآن أتناول موضوعي الأخير، وهو تأثير الحداثة وكيف أثرت المواجهة مع العالم الغربي - على نطاق أوسع كثيرًا مما كانت عليه في السابق - على وضع المرأة في هذا المجتمع؟ وطالما كان الأمر يتعلق ببساطة بالزائرين من الأفراد الغرباء الذين يسلكون طريقًا ما أو آخر، يمكن للاثنين أن يبقيا شبه مغلقين على نحو مُحكَم. لكن هذا الأمر لم يعد ممكنًا في الأزمنة الحديثة؛ ومنذ حوالي نهاية القرن التاسع عشر فصاعدًا، صار لدينا اتصال أوثق فأوثق بين الحضارتين المتنافستين - العالم المسيحي والإسلام - ومن ثم أكثر فأكثر وعيًا بهذا الاختلاف الأساسي حقًّا بينهما.

وأود أن أُورِد بضعة أمثلة ليست جميعها في اتجاه واحد بأية حال. فقد قام أحد الكتاب الشرقيين الأكثر تشويقًا، وكان رجلًا من لاهور الواقعة في باكستان الآن، الهند آنذاك،

ومن أصل فارسي، بزيارة أوربا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ويُدعى ميرزا أبو طالب خان، ويُطلق على كتابه Masiri Talibi (بالفارسية) - عمل رائع يصف فيه بكثير من التفصيل، ما رآه في إنجلترا وأيرلندا وفرنسا، وهي البلدان التي زارها. وحسب علمي، فهو متفرد تمامًا في القول بأن الرجال في إنجلترا أكثر سيطرة بكثير على نسائهم من المسلمين لأنهن لا يرتدين الأحجبة ولا يغطين وجوههن؛ فأزواجهن يعرفون دائمًا أين يذهبن ولا يستطعن الخروج للقاءات سرية غير شرعية بحجة زيارة الجيران أو الأصدقاء أو أبناء العم. كما يذكر أيضًا أن أزواجهن يقومون بتشغيلهن لإبقائهن مشغولات ويتكسبن من عملهن!!

وملاحظات (أبو طالب خان) مثيرة للاهتمام، لكنها فريدة حسب علمي. وعمومًا، فالتعليقات على النقيض تمامًا؛ فهي تعبر عن الصدمة والفزع. وكانت أول مرة يكون فيها اتصال وثيق حقًّا للمسلمين مع أعداد كبيرة من الغربيين من خلال الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ولأول مرة، آنذاك، كانت هناك أعداد كبيرة من الفرنسيين يعيشون بصحبة زوجاتهم وعائلاتهم في مدينة إسلامية، في تقارب إذا جاز التعبير؛ وإذا نظرنا في تاريخ الجبرتي، المؤرخ المصري لتلك الفترة، نجد تعبيرات عن الصدمة والفزع، وفوق كل هذا الاشمئزاز من الطريقة التي كان الغربيون يديرون بها شؤون حياتهم، وبخاصة علاقاتهم الاجتماعية. وكان للشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، الذي أمضى بضع سنوات في باريس كمعلم (مشرف) خصوصي لأول بعثة من الطلاب المصريين، بعض الاقتباسات المثيرة.

ولكن، منذ حوالي ستينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا، نجد نهجًا مختلفًا تمامًا. وفي مقال نُشِر في عام 1867، طرح نامق كمال Namik Kemal، أحد العثمانيين الشباب (ولم يكن في حاجة إلى القلق بشأن التصحيح السياسي آنذاك، وكان بمقدوره استخدام مثل هذه الكلمات بحُرية)، الفكرة القائلة بأن تَخلُّف مجتمعهم - مقارنة بالغرب - «ناتج عن الطريقة التي نعامل بها نساءنا». وأصر على نقطة أساسية غاية في البساطة: إذا حرمنا أنفسنا من مواهب وخدمات نصف السكان، كيف يمكن لنا أن نأمل في اللحاق بالعالم

الغربي؟ ويستخدم تشبيهًا مدهشًا للغاية بقوله أنه: «مقارنة بالغرب، فمجتمعنا يشبه جسمًا بشريًا أصاب الشلل أحد جانبيه».

ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، كانت هناك حركات نسائية - بعضها بين النساء، والبعض الآخر بين الرجال - وأصبح هذا عاملًا هامًا. كما كان هناك أيضًا رد فعل ملحوظ ضدها: أصبحت نقطة أساسية كبرى في الهجوم العنيف على الغرب والتغريب وحكام الشرق الأوسط المتغربين. وهنا، سأُورِد بضعة أمثلة فقط: كان سيد قطب، أحد الزعماء الأيديولوجيين للإخوان المسلمين، معلمًا مصريًا ثم موظفًا بوزارة التعليم، وأمضى أقل من عامين بقليل في الولايات المتحدة بين عامي 1948 و1950، وكتب -تحت تأثير الصدمة والفزع المُطبِقين- عن الأشياء المفزعة التي رآها هناك. في أميركا، يقول سيد قطب، كل شيء، حتى الدين، يُقاس ماديًا؛ بالحجم، والضخامة، والأرقام. وهناك الكثير من الكنائس، لكن هذا يجب ألا يضللنا ويقودنا للاعتقاد بوجود أي دين أو شعور روحي حقيقي. وبالنسبة لكاهن الكنيسة، كما هو الحال بالنسبة لمدير شركة أو مسرح، فالنجاح هو ما يُهم، ولتحقيق النجاح فهُم يعلنون عن أكثر ما ينشده الأمريكيون أو يَعرِضُونه: قضاء وقت طيب أو المتعة. والنص باللغة العربية لكنه كتب «a good time» و«fun» بالإنجليزية في النص العربي. «والنتيجة»، يقول، «هي أنه حتى قاعات الترفيه بالكنائس، بمباركة القساوسة، تقيم الحفلات الراقصة حيث يتلاقى الناس من الجنسين ويختلطون ويتلامسون». ويكاد المرء أن يستشعر صدمته وفزعه عندما يقول إن الكهنة أيضًا يصل بهم الأمر إلى حد خَفت الأنوار لتيسير مجريات الحفلة الراقصة. وهنا، أقتبس مباشرة: «وحمي الرقص على أنغام الجراموفون، وسالت الساحة بالأقدام والسيقان، والتفت الأذرع بالخصور، والتقت الشفاه والصدور، وكان الجو كله غرامًا». وبعد ذلك، يمضي للاستشهاد بتقرير كينزي Kinsey الذي كان قد نُشِر للتو في ذلك الوقت. وقد يساعدنا هذا الوصف وأوصاف أخرى مشابهة لقاعات الرقص في فهم السبب وراء اعتبارها أهدافًا مشروعة للهجوم الإرهابي، ويبرز هذا الموضوع مرارًا وتكرارًا.

وعن الافتقار إلى الفحولة الرجولية، يوجد هنا اقتباس مما قاله سفير مغربي في إسبانيا في عام 1766 - إسبانيا، وعليك أن تَتَذَكر هذا. ويقول إن مساكنهم بها نوافذ تطل على الشارع حيث تجلس النساء طوال الوقت يُرَحبن بالمارة. ويعاملهن أزواجهن بمنتهى اللطف والاحترام، والنساء مولعات إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا بالمرح والأُنس في التحدث إلى الرجال غير أزواجهن، في الصُّحبة وسرًّا. ولم يكن يمنعهُن أحد من الذهاب إلى أي مكان يُرِدن الذهاب إليه، وغالبًا ما كان يحدث أن يعود أحد المسيحيين إلى بيته ويجد زوجته أو ابنته أو أخته بصحبة مسيحي آخر، غريب، وهما يحتسيان الشراب سويًّا ويتكىء كل منهما على الآخر. ويُسَر بهذا، وحسبما أخبروني، فقد كان يُقَدِر هذا الصنيع كمعروف من ذلك المسيحي الذي كان بصحبة زوجته أو أية امرأة أخرى قد تكون من أهل بيته. كان هذا في إسبانيا، دون غيرها من الأماكن!

وفي نهاية وصف آخر لما رآه، يقول (سيد قطب)، بعد وصف إحدى حفلات الاستقبال هذه: «عندما تَفَرق الحفل، عُدنا إلى مقر إقامتنا ودعونا الله أن ينجينا من الدولة البائسة لهؤلاء الكفار المجردين من الغيرة الرجولية وغارقين في الكفر وتضرعنا إلى الله ألا يحاسبنا على إثمِنا بالتحدث معهم حسبما اقتضت الظروف».

ويقول سفير عثماني آخر، يُدعى محمد أفندي، وكان يعمل في باريس: «في فرنسا، النساء أعلى منزلة من الرجال، ولذلك فهن يفعلن ما يُردن ويذهبن حيثما يحلو لهن، ويُبدي أعظم اللوردات احترامه وتبجيله الذي يتجاوز كل الحدود تجاه أكثر النساء تواضعًا. وفي ذلك البلد، تكون الغلبة لأوامرهن. ويُقال إن فرنسا هي جنة النساء، حيث لا يوجد لديهن أيّة هموم أو مشاكل، وحيث يكون لهن ما يشتهين دون عناء».

وكان الشيخ رفاعة، الذي سبق ذكره، في باريس بين عامي 1826 و1831. ويقول «الرجال بينهم هم عبيد النساء ويخضعون لأوامرهن، سواء كن جميلات أم لا» (نقطة أساسية مثيرة للاهتمام). وقال أحدهم «النساء بين أهل الشرق يشبهن الممتلكات المنزلية بينما يشبهن الأطفال المدللين بين الفرنجة. والفرنجة لا تنتابهم أية وساوس بشأن

نسائهم، حتى وإن كانت تجاوزات هؤلاء النساء كثيرة جدًّا». ويمضي ليقول إنه من بين مثالبهم، افتقارهم إلى الفضيلة التي يتمتع بها الكثير من نسائهم، كما ذكرنا آنفًا؛ وافتقار رجالهم إلى الغيرة الرجولية (نفس النقطة الأساسية مجددًا).

واقتباسي الأخير مصدره موقع طالبان في أفغانستان على شبكة الإنترنت. وقد يبدو هذا مستبعدًا، لكني أؤكد لك أنه كذلك. ودعوني أقرأ لكم هذا:

«لقد جعل الرجال في الغرب من النساء موضعًا لشهواتهم ورغباتهم؛ واستخدموهن كما يحلو لهم. وعندما اضطر عبيد رغباتهم هؤلاء للذهاب إلى العمل، المكاتب، المصانع، سحبوا النساء معهم أيضًا. وأُجبِر النساء على العمل في المكاتب، المطاعم، المحال، المصانع لإشباع رغبات الرجال. وبهذه الطريقة، فالرجل الغربي يقضي على شخصية المرأة ومكانتها وهويتها. وترزح المرأة الغربية تحت وطأة عبء مضاعف: أحدها، أنها ممزقة بفعل القلق بشأن من سيرعاها إذا ما بقيت عزباء؛ وبذلك، فهي مُجبَرة على أن تهيم على وجهها من باب إلى باب بحثًا عن الأمن. وحتى في مسألة الملبس، يتم استغلالها: فالرجال يرتدون البنطال الذي يغطي الكاحل بينما تُجبَر النساء على ارتداء التنانير وسيقانهن عارية في جميع الأجواء. وفي أقل الملابس، بلوزة بلا أكمام وتنورة منمنمة، ويمكن رؤية المرأة الغربية وهي تطوف بالمحال، المطارات، المحطات، إلخ. وهي هدف للرجال عديمي الضمائر الذين يشبعون شهوتهم معها أينما ومتى شاءوا. ولم تعد أكثر من مجرد كلبة يطاردها عدد كبير من الكلاب في حالة هياج جنسي. وإذا كانت هذه هي حقوق النساء الغربيات، فَهُن يُرحبنَ بالغرب».

وكل هذا يطرحُ السؤال الذي لا مفر منه: إلى أين نمضي من هنا؟ وهناك اعتقاد شائع - لكنه خاطىء- بأن حقوق المرأة جزء من برنامج ليبرالي ديمقراطي. ويبدو ذلك تصورًا طبيعيًّا وواضحًا. والحقيقة أنه لم يكن كذلك. وبقدر ما تحترم المجتمعات الشرق أوسطية الرأي العام، فهي تنتقص من حقوق المرأة نظرًا لأن الرأي العام ضدها في أغلب الأحيان. وأين نجد تقدمًا حقيقيًّا في إعطاء الحقوق السياسية وغيرها من الحقوق

للمرأة؟ يكون هذا في البلدان الخاضعة للحكم الأوتوقراطي: وأول مثالين بارزين على ذلك هما كمال أتاتورك في تركيا وشاه إيران الراحل. وكلاهما أنجز برامجًا لما يمكنني وصفه بأنه إصلاحات نسائية فحسب. وكان أتاتورك صريحًا تمامًا بهذا الشأن: فبعد أن أصبح رئيسًا للجمهورية بوقتٍ قصيرٍ جدًّا، خرج في جولة قام خلالها بإلقاء خُطب حول حقوق المرأة، وأي شيء يمكن أن يتخيله باشا عثماني يقوم بحملة لبرنامج يدعو للمساواة بين الجنسين. لكنه فعل ذلك بالضبط، وذكر مبرره بوضوح تام: مهمتنا هي اللحاق بالعالم الحديث، ولن نلحق بالعالم الحديث إذا قمنا بتحديث نصف السكان فحسب. وقد قام بما استطاع القيام به لتحقيق تلك النتيجة، وهو ما كان ضد الرأي العام في البلاد إلى حد بعيد جدًّا في ذلك الوقت. كما كان لديه حدودٌ لما أمكنه القيام به: ألغى غطاء الرأس الإسلامي التقليدي للرجال بالقانون وبالقوة؛ ولم يكن إلغاء الحجاب حظرًا شرعيًّا لكنه تم تحت ضغط اجتماعي، وهو آخذ في العودة بطرق عدة في تركيا في الوقت الحالي. وكان الشاه أقل صراحة وواقعية بهذا الشأن؛ ولكن، رغم ذلك، كان هناك برنامج لحقوق المرأة تحت حكم الشاهَين الأول والثاني من نسل بهلوي. وألغى أتاتورك تعدد الزوجات نهائيًا؛ وكان الزواج أُحاديًّا بنص القانون. وفي إيران، كان الأمر أقل بساطة من ذلك بقليل، لكنه كان واقعيًّا: فقد كان اتخاذ زوجة ثانية تكتنفه كافة أنواع الصعوبات، وهو ما كان يعني الزواج الأحادي الواقعي.

من بين البلدان الأخرى التي أحرزت تقدمًا عظيمًا تحت الحكم الاستبدادي، تونس التي تمتلك واحدًا من أفضل السجلات لتوفير التعليم للنساء. ولعله من المفاجئ أن يكون العراق من بين تلك البلدان، حيث أعطى الحكام المستبدون النساء دورًا أكثر فاعلية بكثير في الحياة العامة والاجتماعية عما كان في معظم البلدان العربية الأخرى. وأذكر أن بعضًا من أصدقائي المصريين أخبروني بأنهم عندما أرادوا نشر مقالات تدعو للمساواة بين الجنسين لم يتمكنوا من القيام بذلك في مصر، وأرسلوها إلى العراق لتُنشَر هناك. ومن الواضح أن الصحافة المصرية كانت أكثر تحررًا بكثير من الصحافة العراقية،

لكن الصحافة العراقية كان من عادتها نشر مقالات تدعو للمساواة بين الجنسين في حين أن الصحافة المصرية ما كان لها أن تفعل ذلك آنذاك.

ومن المؤكد أنه كانت هناك ردة فعل مضادة وقوية للغاية. وأستشهد هنا بسيد قطب الذي شهد الحركة النسوية (المطالبة بالمساواة بين الجنسين)، وتحرير المرأة كجزء من شر الغرب المطلق. ونجد الشيء ذاته في كتابات الراحل آية الله خُميني الذي كان يرى أن إحدى الجرائم الكبرى التي ارتكبتها الملكية إعطاء النساء حقوقًا وإلغاء الشريعة: فقد قام الشاه برفع السِّن القانونية للزواج إلى 18 سنة، وأعادته الثورة إلى ما كان عليه في السابق، 9 سنوات، أي تسع سنوات قمرية ويمكن أن يكون أقل قليلًا من تسع سنوات شمسية في واقع الأمر. وهذه هي السن القانونية الحالية للزواج في الجمهورية الإسلامية؛ وكان هذا هو عُمْر عائشة عندما تزوجها النبي ﷺ.

ولكن، إلى أين نحن ماضون؟ تبدو النظرة المستقبلية إشكالية للغاية. وعلى الرغم من وجود قوى فاعلة تعمل على قمع المرأة والقضاء على حقوقها، أبقى أنا على تفاؤلي الحذِر بوجه عام؛ وفي الواقع، فسوف أذهب بعيدًا للقول بأنه من المرجح أن تُجسِّد النساء، الجزء المتضرر من السكان، غاية الأمل للتقدم في العالم الإسلامي.

*****

7

الديمقراطية والدين في الشرق الأوسط

على مدار معظم فترات القرن العشرين، سيطرت فكرتان على الجدل السياسي في الشرق الأوسط، وهما القومية والاشتراكية. إحداهما أحيانًا، والأخرى أحيانًا أخرى؛ وكان لهما جاذبية هائلة أحيانًا في التوليفة المدمرة للاشتراكية الوطنية. وكانت كلتاهما أوروبية المنشأ، وحظيتا بدعم نَشِط من جانب القوى الأوروبية من حين لآخر. وتم تكييفهما بطرق شتى ونجاح متفاوت مع ظروف الشرق الأوسط واحتياجاته. واكتسبتا تأييدًا انفعاليا في بعض الأحيان، وساعدتا في إحداث تحولات كبرى هامة.

وبنهاية القرن، كانتا قد فقدتا معظم جاذبيتهما. ومن بين الاثنتين، كانت الاشتراكية هي الأكثر فقدًا لمصداقيتها بشدة، وذلك نتيجة لانهيار الاتحاد السوفييتي، راعيها من بين القوى العظمى، من ناحية؛ وربما كان ذلك ناتجًا - على نحو أكثر إقناعًا - عن إخفاق أنظمة الحكم في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، من ناحية أخرى، في اعتناق نوع ما أو آخر من أنواع الاشتراكية لقيادة شعبها إلى أرض الميعاد. وبدلًا من أن تحقق الحرية والرخاء، أتت بالاستبداد والفقر، في تناقض واضح ومتزايد مع العالم الديمقراطي.

ولم تفقد القومية مصداقيتها، لكنها - بالأحرى - انحسرت بعد بلوغ غايتها الأساسية والنتائج التي ترتبت على ذلك. وبمجيء الاستقلال الوطني التام، صار من الواضح على نحو متزايد أن الحرية والاستقلال شيئان مختلفان. وفي بعض تعريفات الاستقلال، يبدوان غير متوافقين أيضًا.

وتحققت الأهداف القوميةُ، وتم التخلي عن الآمال الاشتراكية. لكن المشكلتين

الأساسيتين - الحرمان والقهر - اللتين كان مخططًا لعلاجهما، لم تبقيا فحسب بل وآخذتين في التفاقم أيضًا. وقد أدى الانفجار السكاني إلى جعل الفقراء أكثر فقرًا وعددًا، وأدت ثورة الاتصالات إلى جعلهم أكثر وعيًا بفقرهم إلى حد بعيد. وأدى رحيل الحاميات والحكام الإمبرياليين إلى زوال أكثر المبررات معقولية لعجز الشرق الأوسط الإسلامي وتخلفه الاقتصادي مقارنةً، ليس فقط بالغرب، ولكن أيضًا بالقوى الآسيوية الناهضة والتحدي الإسرائيلي القريب. وتبقى المشكلات وتزداد خطورة ووضوحًا. ولا يزال البحث جاريًا عن حلول.

وعندما قام الجنرال بونابرت بغزو مصر واحتلالها في عام 1798 - ذلك الحدث الذي دَشَنَ، بإجماع المؤرخين، التاريخ الحديث للشرق الأوسط - كانت هناك قوتان مستقلتان فقط بالمنطقة، وهما تركيا وإيران. وإبان حقبة المنافسات والهيمنة الإمبريالية، تمكنتا، وإن كان بصعوبة كبيرة في أغلب الأحيان، من الحفاظ على استقلالهما السيادي. وأتاح تفكك الإمبراطوريات - البريطانية، الفرنسية، الإيطالية، وآخرهم الروسية - ظهور سلسلة كاملة من الدول المستقلة الجديدة. وتم الإبقاء على بعض منها، مثل مصر والمغرب، عن طريق الشعور بهوية وطنية مميزة يعود تاريخه إلى قرون أو حتى آلاف السنين، كما هو الحال بالنسبة لمصر. لكن معظمها تركيبات جديدة لهوية مبهمة ومتغيرة. ووفقًا لوجهة النظر هذه، فقد ظلت هذه الدول زمنًا طويلًا مهددة من قِبل الحركات الهادفة إلى دمجها داخل هويات أكبر وأكثر غموضًا كالقومية العربية أو التركية. وظلت مؤخرًا عُرضةً للتهديد من أسفل بفعل الولاءات الإقليمية، الطائفية، العرقية، القَبلية التي تُعَرِّض مجرد وجود الدولة ذات السيادة للخطر. وأوضحت الحروب الأهلية اللبنانية إلى أين يمكن أن يقود هذا. ويمكن تطبيق النموذج اللبناني بشكل جيد في بلدان أخرى مثل سوريا والسعودية، وكلتاهما - بشكلهما الحالي - من صُنع القرن العشرين، وتم تجميعهما من عناصر مختلفة تمامًا.

وعلى عكس ذلك، فتركيا وإيران دولتان قديمتان، وكلتاهما ذات شعور عميق الجذور ومنتشر على نطاق واسع بالقومية والهوية السياسية المشتركة، وقرون من الخبرة في ممارسة الحكم السيادي، المستقل. وقد مَكَّنهما الشعور الناتج بالاستقرار والاستمرارية من تجاوز الأزمات التي كان من شأنها أن تحطم الأمم الأكثر هشاشة. كما أن لكل منهما تقاليد خاصة بالقيادة: إيران بوصفها المركز الثقافي لمنطقة تمتد شرقًا داخل آسيا الوسطى والهند، وغربًا داخل الأراضي العثمانية؛ وتركيا بوصفها زعيمة الشرق الأوسط ونموذجًا له، في الإمبراطورية الإسلامية بادئ الأمر، ثم في التحرر الذاتي القومي. ومنذ بداية القرن السادس عشر، عندما خاض سلطان تركيا السني وشاه إيران الشيعي أول حرب في سلسلة طويلة من الحروب بين بلديهما، كانا يتنافسان على زعامة منطقة الشرق الأوسط بأكملها. وفي الأزمنة الحديثة، قاما مجددًا - من خلال أشكال الحكم لديهما - بتجسيد نموذجين متنافسين من أجل المستقبل: بين الديمقراطية العلمانية والأصولية الدينية.

ويحتاج كلا المصطلحين إلى تعريف أدق. وقد ظلت كلمة ديمقراطية democracy تُستخدَم على نطاق واسع في زمننا في عدة أماكن مختلفة وبمعانٍ مختلفة تمامًا. وغالبًا ما تسبقها صفة ما لتعديل المعنى -«شعبية»، «موجهة»، «أساسية»، «مستبدة»، وما شابه- ويتمثل تأثيرها في إضعاف أو تحريف أو نقض معناها. وهناك كثيرون ممن يزعمون أن قضيتهم الوحيدة - دينهم، طائفتهم، حزبهم، أيديولوجيتهم - هي الديمقراطية الحقيقية فقط وكل ما عداها كاذب. ومن المؤكد أن كل هذه المزاعم صحيحة بشرط قبول المرء لتعريف من يدَّعي الديمقراطية. وأنا لا أقبل ذلك؛ ولذا، فمثل هذه المزاعم لا صلة لها بمناقشتي الحالية. وما أقصده هو طريقة اختيار وتنصيب، وإذا لزم الأمر، عزل الحكومات التي نشأت على مدى قرون في البلدان الناطقة بالإنجليزية، وتم نقلها - بنجاح متفاوت - إلى أجزاء أخرى من العالم في الأزمنة الحديثة. وهي تختلف عن الحكومات غير الديمقراطية في أن الحكومات يتم تمكينها أو تأييدها على الأقل من

قِبل الشعب، عادة من خلال الانتخابات التي تُجرى على فترات محددة وطبقًا لقواعد معروفة ومقررة تتشابه فيها جميع الأحزاب. وتختلف عن الأنظمة الأخرى التي تستخدم اسم الديمقراطية في أن الحكومات يمكن وغالبًا ما يتم تغييرها عن طريق الانتخابات، على عكس الأنظمة الأخرى حيث تقوم الحكومات بتعديل الانتخابات. وتتطلب الانتخابات الديمقراطية عمليات اقتراع سرية وعمليات إحصاء علنية؛ وفي الديمقراطيات الزائفة، يكون العكس هو الأكثر اعتيادًا. وعادة ما تكون الحاجة لمواجهة ناخبيهم في فترات محددة كافية لضمان احترام الحكومات للمتطلبات الديمقراطية الأخرى كحقوق الإنسان، وحرية التعبير، وسيادة القانون.

وليست جميع الديمقراطيات علمانية من الناحية القانونية. ففي بريطانيا، حيث الديمقراطية النيابية، البرلمانية ذات الجذور الأقدم، توجد - وإن كان من حيث الشكل فقط - كنيسة عريقة. وينطبق الشيء ذاته على بعض الديمقراطيات الأوروبية الأخرى. ولكن في أماكن أخرى، أبرزها في الولايات المتحدة وفرنسا منذ أواخر القرن التاسع عشر، تم إقرار مبدأ الفصل بين الدين والدولة، والذي تم إدخاله لغرض مزدوج: منع الدولة من التدخل في الأمور الدينية، ومنع القوى الدينية من استغلال سلطة الدولة لفرض مذاهبها وتطبيقها أو الحصول على امتيازات.

والدين religion، شبيه بالديمقراطية democracy، كونه كلمة متعددة المعاني والتفسيرات. كما أن أسماء أديان بعينها - المسيحية، الإسلام، اليهودية - تحمل معانيَ مختلفة، ومتناقضة أحيانًا، لأتباع ومراقبين مختلفين. والمسيحية واليهودية كلتاهما دين أقلية إلى حد بعيد جدًّا في الشرق الأوسط بأسرِه. وقد ظلت المسيحية تخسر أرضًا على نحو مُطَّرِد في الأراضي الوسطى، ديموجرافيًا وسياسيًّا. وقد يعزز من موقفها العودة إلى دين دولتين مسيحيتين، وهما أرمينيا وجورجيا، لكن تأثيرهما ظل محدودًا للغاية حتى الآن. وتم القضاء على اليهودية فعليًّا في معظم البلدان العربية، وبقيت بين أقليات

صغيرة ومتناقصة في المغرب، تركيا، إيران، الجمهوريات السوفييتية السابقة. وهي دين الأغلبية - والمهيمن - في إسرائيل.

وبالنسبة للغالبية العظمى من شعوب الشرق الأوسط، فالدين يعني الإسلام، وقد ظل بهذا المعنى لعدة قرون. وفي جميع الدول العربية التي كتبت دساتير، يَبرُز الإسلام إما بوصفه دين الدولة أو «المصدر الرئيسي للتشريع». والسعوديون ليس لديهم دستور مكتوب، وحُجَّتهم في ذلك أن القرآن أو الإسلام ذاته هو دستورهم. وقد أبقت الجمهوريات السوفييتية السابقة، في أغلب الأحوال، على الأشكال العلمانية رغم كونها موضع اعتراض أحيانًا.

وقد ظلت تركيا علمانية صراحةً حتى وقتنا هذا. وجاء أول إجراء قانوني في هذا الاتجاه في أبريل من عام 1928، عندما تم تعديل المادة الثانية من الدستور بحذف عبارة «دين الدولة التركية هو الإسلام»، مع التعديلات الناتجة عن ذلك في المواد الأخرى بحذف الإشارات إلى الدين والقانون المقدس. وجاء تعديل ثانٍ في فبراير من عام 1937، عندما تم تعديل المادة الثانية مرة أخرى لتتضمن مبادئ حزب الشعب الجمهوري مع الإقرار بأن الدولة التركية «جمهورية، قومية، شعبية، ذات نزعة توجيهية، علمانية، إصلاحية». وتم الإبقاء على مبدأ العلمانية أو - بعبارة أدق- فصل الدين عن الدولة من خلال عدة تعديلات دستورية متتالية. وتُستخدم كلمة علمانية secularism بهذا المعنى هنا باعتبارها مرادفًا للكلمة الفرنسية laicite والكلمة الألمانية laizitat، وتحويراتها في اللغات الأخرى. ولسوء الحظ، فهذه الكلمة غير مستخدمة في الإنجليزية، وينشأ سوء فهم أحيانًا عن الدلالات اللادينية والمضادة للدين والتي ترتبط أحيانًا بكلمتي علمانية وعلماني. وكان هذا الغموض ذاته سببًا لبعض المشكلات في اللغة التركية عندما أُثِيرت القضية للمرة الأولى، وتُرجِمت كلمة «علماني» إلى «لا ديني» la-dini، والذي يمكن فهمه على أنه غير ديني ولا ديني معًا. وفي وقت لاحق، حلت محلها laik من الكلمة

الفرنسية laique بمعنى علماني أو دنيوي. وقد واجهت الكلمة التركية laicism، ولا تزال، عدة تحديات كان آخرها من جانب الحكومة التي تم انتخابها مرتين لتولي السلطة.

والاختلاف الأساسي في الإسلام الشرق أوسطي في الوقت الحاضر قائم بين تلك الحركات التي أطلقنا عليها نحن الغربيون اسم «الأصولية الإسلامية» Islamic fundamentalism، وقد نُطلِق على البقية - نظرًا للحاجة إلى مصطلح أفضل، في الوقت الحالي على الأقل - «الإسلام السائد». ولعدة أسباب، فمسمى الأصولية fundamentalism غير مناسب ومُضَلِّل أيضًا. وقد دخل حيز الاستخدام في الولايات المتحدة للدلالة على كنائس بروتستانتية معينة تختلف عن البروتستانتية السائدة. وكانت هناك نقطتان أساسيتان للاختلاف، وهما اللاهوت الليبرالي والنقد الإنجيلي، وكلاهما تم رفضه. وكان من بين العقائد الأصولية الأساسية، الألوهية الحرفية للنص الإنجيلي وعصمته.

وهذه ليست اهتمامات من يُطلَق عليهم الأصوليون الإسلاميون. وقد ظل اللاهوت الليبرالي- إلى حد ما - موضع خلاف بين المسلمين في الماضي، وقد يكون كذلك مجددًا في المستقبل. لكنه ليس موضع خلاف هام في الوقت الحالي، وليس اللاهوت هو ما يختلف الأصوليون وغالبية المسلمين بشأنه. كما أن نقد الكتب المقدسة ليس موضع خلاف. وجميع المسلمين، المؤمنين أو الممارسين لشعائر دينهم أو حتى المتمسكين بدينهم، يُقِرون بألوهية النص القرآني وعصمته أو أنهم لا يشككون فيه علانية على الأقل!! ومرة أخرى، فهذا ليس موضع الخلاف الذي يُفَرق بين الأصوليين وغالبية المسلمين.

وبذلك، يكون مصطلح الأصولية مُدانًا حقًّا بوصفه غير صحيح لأنه أمريكي وبروتستانتي، ومن ثَمَّ لا صلة له بالإسلام، وهو غير دقيق لأنه يشير إلى قضايا مذهبية مختلفة تمامًا عن تلك التي تَهُم المسلمين. كما انتقده البعض أيضًا بوصفه ازدرائي لكونه مصطلح يحكم مسبقًا على الحركات والأفكار والأفراد الذين يزعم الدلالة عليهم ويُدينهم.

ولسوء الحظ، فالبدائل التي تم اقتراحها وتُستخدم أحيانًا سيئة بالمثل إن لم تكن أسوأ. ويمكن أن يكون المصطلحان «إسلامي» islamist و«إسلامية» islamism مضللين نظرًا لأنهما يشيران إلى أن هذه الحركات هي تعبير مميز عن العقائد الإسلامية والسلوك الإسلامي. ولهذا السبب تحديدًا، يُحبِّذ الأصوليون أنفسهم هذا المصطلح ويستخدمونه، بينما يتردد مسلمون آخرون في استخدامه. ومؤخرًا، دخلت الترجمات الحرفية للكلمة الإنجليزية أصولي fundamentalist حيز الاستخدام في اللغات العربية والفارسية والتركية، وكذلك اللغات الأخرى التي يستخدمها المسلمون. والآن، غالبًا ما تُستخدم كلمة أصولية fundamentalism للحديث عن المسلمين أكثر من البروتستانت الأمريكيين؛ وينطبق خطر سوء الفهم على الأخير أكثر مما ينطبق على الأول. وربما يكون من المؤكد الإبقاء على كلمة ما اعتُمِدت في لغات الإسلام للدلالة على جماعة إسلامية في لغات العالم المسيحي.

وعند مناقشة مواقف الأصوليين الإسلاميين وأنشطتهم، لابد من الاعتراف بحقيقتين بديهيتين متى ذُكِرتا، لكنهما غالبًا ما يتعرضان للنسيان: الأولى، أن معظم المسلمين ليسوا أصوليين؛ والثانية، أن معظم الأصوليين ليسوا إرهابيين. ومن الطبيعي أن يكون الأصوليون منشغلين بإخفاء أولى هاتين الحقيقتين أو تعديلها؛ ويجد الإرهابيون أنه من المناسب إخفاء الثانية. وكلاهما يلقى المساعدة في تحقيق هذه الأهداف، عن طريق وسائل الإعلام التي تولي الأقلية العنيفة - بطبيعة الحال، وربما حتميًا - اهتمامًا أكبر بكثير من اهتمامها بالأغلبية الملتزمة بالقانون، من ناحية؛ وعن طريق بعض الزعماء الإسلاميين، الدينيين والسياسيين، الذين يشعرون بأنهم لا يرغبون أو غير قادرين على إدانة الجماعات والأعمال الإرهابية صراحةً، من ناحية أخرى. وكانت هناك زيادة مُقلِقة مؤخرًا في مظاهر التأييد الشعبي للأعمال والشعارات الإرهابية في كافة أنحاء العالم الإسلامي، وبخاصةٍ في أوساط الشتات الإسلامي في أوربا والأمريكتين.

وتبقى الأصولية الإسلامية قوة فاعلة ومتنامية في بعض المناطق. وتختلف الجماعات الأصولية من بلد لآخر أو حتى داخل بلد واحد في بعض الأحيان، وتتعاون أحيانًا وتتنافس أحيانًا أخرى طلبًا للتأييد. وعادة ما تكون على استعداد للتعاون ضد العدو الكافر، وتأجيل خصوماتها الخاصة إلى ما بعد الانتصار. وهكذا، فسيبدو أن الزعامة الشيعية الراديكالية لإيران ووهابيي القاعدة الثوريين المعادين للشيعة كانوا قادرين - من حين لآخر - على العمل سويًا في الجهاد الأكبر.

وفي قرون التاريخ الإسلامي، كان هناك الكثير من الحركات الراديكالية، الهدامة، العنيفة في أغلب الأحيان بهدف إسقاط النظام القائم واستبداله بآخر أكثر تمسكًا بالإسلام الصحيح. وفي بعض الأحيان، كانت هذه الحركات موجهة ضد هدف أجنبي. وفي الأعم الأشمل، كانت أنشطتها موجهة ضد زعمائها وأنظمتها الحاكمة من المسلمين - أو المسلمين اسمًا، على حد قولهم - والذين يتهمونهم بالتخلي عن الإسلام الصحيح وتبني طرائق أجنبية كافرة. ومن بين المظالم الكبرى ضد القوى الأجنبية دعمها لأنظمة الحكم هذه، والتي يُنظَر إليها على نحو متزايد على أنها أُلعُوبة في أيدي تلك القوى. وهدف الأصوليين هو القضاء على الفساد في المجتمع الإسلامي وإعادة تطبيق قانون الإسلام المقدس الذي أنزله الله. وهم يرون أن هؤلاء الحكام وأنظمة الحكم هذه أسوأ من الكفار؛ ويعتبرونهم مرتدين، وعقوبة الرِّدة هي الموت. وبناءً عليه، فقد اعتُبِر شاه إيران والرئيس المصري السادات مرتدين. وفي مصر، قتل الأصوليون الحاكم؛ وفي إيران، كانوا أكثر نجاحًا وأطاحوا بنظام الحكم.

وفي كلا البلدين، كما في الجزائر والسودان وأماكن أخرى أيضًا، لم يكن الهجوم الأصولي الإسلامي موجهًا - بادئ الأمر - ضد الغرب. فقد كان موجهًا ضد ما اعتبروه خطرًا أكبر بكثير ضد المسلمين الذين يُقلِدون الغرب في خنوع ويسمحون للفسوق الغربي بإفساد المجتمع الإسلامي وتدميره.

ومع ذلك، ففي معارضتهم للتغريب، يتبنى الأصوليون الكثير مما هو غربي: التكنولوجيا الغربية، لا سيما الأسلحة، ووسائل الاتصال الغربية؛ وتوجد الابتكارات الغربية، كالدستور المكتوب والبرلمان المنتخَب، حتى في إيران. ويوجد الاثنان لدى الجمهورية الإيرانية الإسلامية، على الرغم من أن أيًّا منهما ليس له أية سابقة في التاريخ الإسلامي أو العقيدة الإسلامية. كما تبارت إيران أيضًا في الانتخابات بمرشحين متنافسين يديرون حملات تنافسية. ورغم ذلك، توجد حدود صارمة لذلك. وفي الانتخابات العامة التركية التي جرت في السنوات الأخيرة، صوتت أعداد متزايدة من الناخبين لصالح أحد الأحزاب الإسلامية، إلى الحد الذي تمكن معه من الفوز بالأغلبيات البرلمانية وتشكيل حكومة الجمهورية. وموقفهم المعلن الحالي هو أنهم ديمقراطيون مسلمون على طريقة بعض أحزاب الديمقراطيين المسيحيين في أوربا القارية، دون الطعن في الأساس العلماني للدستور. ويعتبرهم بعض مُنتَقديهم تهديدًا خطيرًا لإنجازات الثورة الكمالية. ونحن لا نعرف عدد الإيرانيين الذين يمكن أن يصوتوا لحزب ديمقراطي علماني، نظرًا لأنه غير مسموح لهم بالاختيار؛ لكن هناك مؤشرات متزايدة على أن كثيرًا من الإيرانيين، إن لم يكن معظمهم، سيرحب بتغيير كهذا. ويمكن الآن تخيل موقف مستقبلي تتبادل فيه تركيا وإيران الأدوار، بوصفهما النصيرين المتنافسين للثيوقراطية الإسلامية والديمقراطية العلمانية.

وفي هذه المرحلة، قد يكون من المفيد محاولة وضع تصنيف نوعي لأنظمة الحكم القائمة في البلدان الإسلامية بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ويمكن تصنيفها على النحو التالي:

١ - **أوتوقراطيات تقليدية:** مضى وقت كان يمكن فيه لجميع أنظمة الحكم في العالم الإسلامي أن تكون مؤهلة فعليًا لهذا الوصف. وتأتي في مقدمة تلك التي لا تزال قائمة في الوقت الحاضر، في السعودية وشاطئ الخليج العربي والمحيط الهندي.

وهي أنظمة حكم مَلكية، وتستغني - في الغالب - عن الزخارف كالدساتير والمجالس المنتخبة. وهي ذات أصول قَبلية؛ وتعتمد الزعامة القَبَلية على قبول رجال القبائل الذي يُمنَح بلا قيود ويمكن نَقضُه دائمًا. وهذا الأمر، وإن كان ديمقراطيًّا بالكاد، توافقي في أصله على الأقل. كما أن التقاليد القَبلية والإسلامية التي تُبقي عليه، تفرض عليه قيودًا أيضًا. وعلى الرغم من أنه في الوقت الذي يسمح فيه القانون والعُرف الإسلاميين بسلطة أوتوقراطية للحاكم، فهما يؤكدان على أن الحاكم ذاته يخضع للقانون وليس فوقه. ولم تعد هذه القيود سارية كما كانت، نظرًا لأن التكنولوجيا والأسلحة الحديثة سرعان ما وطدت دعائم السلطة ذات السيادة وأضعفت القوى الوسيطة التي كانت تقيدها ذات يوم. لكن التكنولوجيا الحديثة ذاتها متاحة أيضًا لأولئك الذين يسعون لإسقاط السلطة القائمة، ويستغلونها على نحو متزايد لهذا الغرض.

٢- **الأوتوقراطيات المتحررة**: ترجع أصول أنظمة الحكم هذه - كما هو الحال في المغرب؛ وبعض دول الخليج؛ والأردن؛ ومصر لفترة قصيرة - إلى الأوتوقراطية التقليدية، لكنها تخطو خطوات واسعة نحو التحديث، ومن ثم نحو الدقرطة حتمًا. ولم تَعُد أوتوقراطيات تقليدية؛ ولم تصبح ديمقراطيات ليبرالية بعد، لكن التحرك - في مُجمله- هو تحرك باتجاه حرية أكبر. وفي بعضها، لا تزال التنمية تجد عائقًا في المشروعات العامة الخاسرة بوصفها أحد مخلفات الحقبة الاشتراكية. وتحقق الأخرى بعض التقدم على صعيد التنمية الاقتصادية، الاجتماعية، البشرية.

٣- **الديكتاتوريات**: غالبًا ما يُستخدم هذا المصطلح على نحو مفرط وغير دقيق للدلالة على أنظمة الحكم التي كان من الأنسَب وصفها بأنها مستبدة أو أوتوقراطية. وقد يُستخدم، بعبارة أدق، لوصف أنظمة حكم الحزب الواحد

التي في سوريا، وفي العراق حتى وقت قريب؛ ومن الواضح أن كليهما على غرار أنظمة حكم الحزب الواحد الأوروبية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. وكان كلا البلدين يُدار تحت الانتداب بشكل مباشر خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين - سوريا بواسطة فرنسا، والعراق بواسطة بريطانيا. وقد أوجدت سُلطَتي الانتداب كلتاهما مؤسسات ديمقراطية على شاكلتهما- مَلكية دستورية وبرلمانية في العراق، وجمهورية برلمانية في سوريا. ولم تضرب أي منهما بجذور عميقة، ولم يمض وقت طويل على رحيل سلطات الانتداب حتى تفككتا كلتاهما. وفي سوريا والعراق، كما في ألمانيا وإيطاليا، قامت ديكتاتوريات الحزب الواحد على أنقاض التجارب الديمقراطية الفاشلة. وهنا، كان الارتباط مباشرًا. وبعد استسلام الفرنسيين في 1940، آثرت السلطات الفرنسية في إقليم سوريا - لبنان الالتفاف حول فيشي Vichy، وليس ديجول DeGaulle. وأصبح إقليم سوريا - لبنان قاعدة رئيسية للدعاية النازية ونشاط النازيين في العالم العربي. ونجح النازيون والمتواطئون معهم من العرب بشكل لافت لبعض الوقت، وتوسعوا في أنشطتهم التي بلغت العراق حيث أرسوا، تحت حكم راشد علي، دعائم حكم ذي طابع فاشي مُوالٍ للمحور. وفي هذه الفترة، يمكن أن نجد مقدُمات لحزبي البعث في سوريا ولبنان. وقد وضعت انتصارات الحلفاء في الشرق الأوسط حدًّا لهذه المرحلة لبعض الوقت، لكن انسحاب الحلفاء بعد الحرب، والذي أعقبه وصول السوفييت واستقرارهم، أدى إلى إحياء حزب البعث، تحت رعاية مختلفة هذه المرة. ولم تشكل المواءمة بين النموذجين النازي والشيوعي أية صعوبة تُذكَر. وكان هذا هو الوافد الأوروبي الوحيد الذي نجح بحق في الشرق الأوسط؛ وهناك، وليس في الماضي العربي أو الإسلامي، لابد للمرء أن يبحث عن جذور لنوع الحكم المميز لصدام حسين.

٤- **الجمهوريات السوفييتية السابقة:** تتكون هذه المجموعة، التي تُصنف تاريخيًا وجغرافيًا وليس حسب نوع نظام الحكم، من الجمهوريات السوفييتية السِّت السابقة ذات الأغلبية المسلمة جنوب القوقاز وآسيا الوسطى. وقد واجهت بعض الصعوبات في الفكاك من قبضة سادتهم الإمبرياليين السابقين، شأنها في ذلك شأن البلدان التي كانت تابعة لبريطانيا وفرنسا سابقًا في جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين. وبعد الاعتراف الرسمي بالاستقلال، جاء الأثر المتخلف ما بعد الإمبريالي - فترة من التدخل، والمعاهدات غير المتكافئة، و«القواعد»، و«المستشارين»، وما شابه. وتختلف التأثيرات التكوينية التي شكلت تاريخها، على مدار القرن الماضي أو أكثر، تمامًا عن تلك الخاصة بالأقاليم الاستعمارية البريطانية والفرنسية في السابق. كما كانت مشكلتهم مختلفة أيضًا نظرًا لأنهم كانوا يتعاملون مع لندن أو باريس، ولكن مع موسكو.

٥- **أنظمة الحكم الإسلامية الثورية:** لقد ظل المصطلح ثورة revolution يُستخدم على نحو متكرر في الشرق الأوسط الحديث للدلالة على سلسلة من حالات استيلاء القصر والجيش على السلطة، والتي يمكن التعبير عنها بشكل أدق بواسطة مصطلحات مثل انقلاب coup d'etat باللغة الفرنسية أو putsch بالألمانية أو pronunciamiento بالأسبانية. وفي إيران، في عام 1979، تم نقل السلطة ليس فقط من جماعة من الأفراد لأخرى، ولكن من نظام اجتماعي بأكمله لآخر، مع إعادة توزيع شامل للسلطة والامتيازات السياسية والاقتصادية. وكما هو الحال في الثورات الكبرى الأخرى، فقد كانت هذه جزءًا من عملية أطول، أوسع، أعمق من الانتقال المباشر للسلطة. وعلى أية حال، لا يزال الإيرانيون منقسمين انقسامًا حادًّا بهذا الشأن، وما حدث في إيران كان ثورة كبرى بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وقد مرت إيران - شأنها في ذلك شأن فرنسا في القرن الثامن

عشر، وروسيا في القرن العشرين- بالمراحل الكلاسيكية: الانتفاضة والقمع، الإرهاب والعدالة الثورية، التدخل والحرب، الجدل الأيديولوجي والصراع السياسي، التحولات الاجتماعية الواسعة. وثمن الثورة معروف، وقد تم دفعه بنسبة كبيرة. وغالبًا ما تكون النتائج إشكالية. وكما فعلت الثورتان الفرنسية والروسية، فقد أحدثت الثورة الإيرانية ردة فعل قوية في البلدان الإسلامية الأخرى التي يتقاسم معها الإيرانيون عالمًا مشتركًا للخطاب. وكاليعقوبيين والبلاشفة في عصرهما، فقد شجع الراديكاليون الإسلاميون في عصرنا، والذين يتخذون من إيران قاعدة لهم، سلسلة كاملة من الحركات في هذه البلدان، كما قاموا بتنظيمها وتوجيهها في بعض الأحيان. وتبدو الثورة الإيرانية الآن على أنها قد بلغت ما يمكن وصفه بطرق شتى بأنه مرحلتها النابليونية أو الستالينية.

٦- **الديمقراطيات** بالمعنى الغربي للكلمة، يُقصَد بها الأنظمة السياسية التي تُجرى فيها انتخابات حرة ويجوز عزل الحكومات بقرار من الناخبين. ويقوم عدد كبير من دول المنطقة بإجراء الانتخابات، ويرجع السبب في ذلك جزئيًا إلى أن هذا هو الثوب العصري للدولة الحديثة؛ ويرجع جزئيًا إلى أن شكلًا ما من أشكال الانتخاب يكون ضروريًا في بعض الأحيان للتأهل لنيل الاحترام الدولي، والمساعدة الدولية من حين لآخر. ولكن، في معظم أنظمة الحكم هذه، تكون الانتخابات تصديقًا رسميا على حقائق السلطة.

وهناك سؤال جوهري يطرح نفسه، وغالبًا ما يتم توجيهه في جميع هذه البلدان: هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟ وقد طُرِح السؤال ذاته بصيغة أوسع: هل الدين متوافق مع الديمقراطية؟ بمعنى نظام للعقيدة والعبادة، والأخلاق والسلوك؛ ومن الواضح أن الإجابة تكون بـ نعم. ولكن، إذا استخدمنا «الدين» بمعنى مُركب من الخبرات التاريخية والتقاليد الثقافية، فقد تختلف الإجابة. وعلى سبيل المثال، يمكن

للمرء أن يعطي إجابات مختلفة للمسيحية الأرثوذكسية، الكاثوليكية، البروتستانتية على أساس السجل التاريخي الخالص. وبالنسبة لليهودية، يمكن ألا تكون هناك أية إجابة حتى الآن، نظرًا لأن الذكريات القديمة بعيدة تمامًا والخبرة الحديثة قصيرة جدًّا بحيث يتعذر أن توفر أي أساس لإعطاء إجابة. وبالنسبة للإسلام، يوجد سجل ممتد لأكثر من أربعة عشر قرنًا من التاريخ؛ وتوجد حاليًا حياة سياسية لأكثر من خمسين دولة مسلمة ذات سيادة.

وللوهلة الأولى، لا يقدم أي منها ما يدعو للتفاؤل كثيرًا. والتاريخ الإسلامي هو سجل للأوتوقراطية التامة: نادرًا ما كان استبداديًّا، وغالبًا ما كان حميدًا ومستنيرًا، وعادة ما كان مقيدًا بأحكام القانون المقدس، ولكن دون أي تقليد خاص بالشخصيات الاعتبارية أو التمثيل أو قرار الأغلبية. ويُعرَف الخلفاء الأربعة الأوائل، الذين تولوا الحكم بعد وفاة النبي محمد، بين المسلمين السُّنة بـ «الخلفاء الراشدين»، وتعتبر فترة حكمهم العصر الذهبي للإسلام. ومن بين الأربعة، قُتِل ثلاثة - أحدهم بواسطة عبد ساخِط، والاثنان الآخران على أيدي مسلمين ثائرين- وقد تعثر حكمهم بادئ الأمر بفعل سلسلة من الحروب الأهلية. ومن بين الدول الإسلامية الحالية في الشرق الأوسط، يمكن أن يُطلَق على واحدة فقط، ألا وهي الجمهورية التركية، ديمقراطية بأي معنى حقيقي. وهناك عدد قليل من الدول الأخرى التي تبدو على أنها تتحرك في هذا الاتجاه، لكن أيًّا منها لم يصل إلى ما وصلت إليه تركيا، كما وأن الديمقراطية التركية عانت نكسات وتَوقُّفات أيضًا.

لكنه سيكون من قبيل التَّسَرُّع استنتاج أنه نظرًا لأن الديمقراطية لم تنجح في الماضي، فلن تنجح في المستقبل. والحقيقة أنه يوجد في بقية العالم عدد قليل للغاية من البلدان التي قامت فيها المؤسسات الديمقراطية المستقرة بأداء عملها بسلاسة لفترات طويلة. وفي معظم البلدان الأخرى، لابد أيضًا من النظر إلى انتشار المؤسسات الديمقراطية مؤخَّرًا على أنه انتشار تجريبي. وسجل الديمقراطية، حتى في معظم دول أوربا القارية، متقلب

على أحسن تقدير، وسيكون من غير المعقول توقع نتائج أفضل وأسرع في مناطق ذات ثقافة مختلفة تمامًا. ومع ذلك، فقد اعتُبِرت الديمقراطية الأمريكية أيضًا، لبعض الوقت، متوافقة مع الإبقاء على الرِّق، مع الحرمان الكامل لنصف السكان -النصف الأنثوي- من حق التصويت لفترات أطول كثيرًا. وفي التجارب الديمقراطية الأولى في الشرق الأوسط، كان أعضاء الأقليات الدينية هم أقوى المؤيدين نظرًا لأنهم كانوا يأملون في أن يمنحهم نظام ديمقراطيّة المساواة التي حرمهم إياها النظام القديم. وقد تتعلق النساء بالأمل ذاته أيضًا. وهُن أكثر عددًا بكثير من الأقليات المسيحية واليهودية؛ وعلى عكس هذه الأقليات، فالنساء لا غنى عنهن. ورغم ذلك، فقد تكون النساء أعظم المؤيدين للديمقراطية في الأراضي الإسلامية. ومن المؤكد أنهن الخاسر الأكبر بإخفاقها.

لكن غالبية بلدان الشرق الأوسط مسلمة وخاضعة للهيمنة الذكورية، وسوف تتشكل المؤسسات - التي يقوم المسلمون الشرق أوسطيون بإنشائها وإدارتها - من خلال تقاليدهم وذكرياتهم الثقافية والتاريخية حتمًا وبدرجة كبيرة.

وعلى الرغم من أن هذه قد شكَّلت بعضَ العقبات أمام تطور المؤسسات الديمقراطية في الماضي، فهي تشتمل أيضًا على عناصر إيجابية يمكن أن تؤدي، إذا ما تم تفسيرها وتطبيقها بطريقة صحيحة، إلى المزيد من الحرية السياسية واحترام حقوق الإنسان. وكانت هناك محاولات كثيرة من قِبَل أنصار الديمقراطية لإيجاد عناصر في التراث الديني الإسلامي يمكن أن تسير باتجاه الحرية الديمقراطية. وكانت بعض هذه الحجج ذات قدرة متغيرة على الإقناع وتأثير محدود. ولكن، توجد عناصر - ليست تفسيرات مُتكَلفة لنصوص هامشية، لكنها أساسية للتاريخ والتقليد الإسلامي - يمكن أن تؤدي حقًّا إلى تطور المؤسسات الديمقراطية.

ويختلف السرد التكويني للكتاب المقدس للإسلام عن ذلك الخاص باليهودية والمسيحية كل الاختلاف. فلم يُؤذَن لموسى بدخول أرض الميعاد؛ وتَغلُب على الإنجيل العبري موضوعات العبودية والتحرر، النفي والعودة. وقد صُلِب المسيح، وعانى

أتباعه وظلوا أقلية مضطهدة لقرون قبل استيلائهم على الدولة في نهاية الأمر، ويمكن للبعض أن يضيف أنها هي التي استولت عليهم. وفتح محمد أرض ميعاده وأسس دولته. ويسجل القرآن صراعاته، وانتصاراته، وإنجازاته كحاكم: إصدار القوانين، إقامة العدل، شن الحرب، عقد الصلح. ولم يكن لمبدأ «فصل الكنيسة عن الدولة» -بوصفه حل مسيحي لأزمة مسيحية- سوى معنى محدود إن لم يَخلُ من أي معنى في السياق الإسلامي الكلاسيكي.

ورغم ذلك، تُقِر التعاليم الإسلامية والقانون الإسلامي بالاختلاف بين الأشياء في هذه الدنيا والأشياء في الآخرة. ويتجسد هذا الإقرار في الأدبيات المُطَولة التي كرسها الفقهاء وعلماء الدين المسلمون لمشكلات الدولة والسيادة. ومنذ العصور الأولى، كان هذا الأمر ذا شأن عظيم، وراح الفلاسفة والفقهاء وغيرهم من المسلمين يفكرون مليًا في طبيعة السلطة السياسية وطرق الحصول عليها واستخدامها، وإذا اقتضت الحاجة، مصادرتها؛ وواجبات ومسئوليات، وكذلك حقوق وامتيازات أولئك الذين يمسكون بزمامها. وتشكل مناقشة هذه الأمور وتنظيمها جزءًا أساسيًا من الشريعة (القانون المقدس) الإسلامية.

وتكشف دراسة للأدب السياسي الثري الذي أنتجته المعرفة الإسلامية عن فهم للسيادة بعيد تمامًا عن الحكم الاستبدادي التعسفي الذي يُنسَب غالبًا للإسلام من قِبل الدُّخلاء. وتكون رئاسة المجتمع - الخلافة - كما يُعرفها فقهاء السُّنة، تعاقدية وتوافقية. ويتم تنصيب خليفة جديد عن طريق بَيعة bay'a بين الحاكم والمحكوم، وغالبًا ما تُترجم الكلمة بالإنجليزية إلى homage. وقد تُترجم بشكل أفضل بمعنى «عقد» أو حتى «صفقة». وتنشأ عن البَيعة روابط التزام بين الحاكم والرعية. وتكون الأخيرة ملتزمة بواجب الطاعة للحاكم، لكن الحاكم أيضًا يكون عليه واجبات تجاه الرعية. وتجري مناقشة الكثير مما يتضمنه الفكر السياسي الغربي تحت عنوان «حقوق المواطن»؛

وفي الكتابات الإسلامية تحت عنوان «واجبات الحاكم». وإذا قَصَر الحاكم في التزاماته أو أصبح عاجزًا عن أدائها، يمكن فسخ العقد مبدئيًا. وعلى الرغم من أن هذا الأمر نادر الحدوث للغاية من الناحية التاريخية، فهناك سوابق له.

وواجب الطاعة ممتد وشامل، لكنه ليس مطلقًا. وهناك حديثان منسوبان للنبي ذاته ويُستشهَد بهما في هذه المسألة. ويقول في أحدهما: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، أي أنه لا طاعة لأمر بشر بمخالفة القانون الإلهي. وفي قول آخر: «لا طاعة في معصية». وهذا لا يعني حق العصيان فحسب، كما في كثير من الفكر الغربي، لكنه واجب العصيان المفروض إلهيًا ضد الأوامر الآثمة لحاكم آثم. وهذا هو المبدأ الذي استحضره قتلة السادات ومن أطاحوا بالشاه. وباعتبارها أحد ضوابط الأوتوقراطية، فقد كانت هذه القاعدة ذات تأثير محدود. ويعهد القانون المقدس ذاته بسلطات شبه مطلقة للخليفة، ولا ينص على أية وسيلة اختبار لتقرير ما إذا كان أمرٌ ما أو حاكم ما آثمًا. لكن التاريخ الإسلامي يعرف الثورات والعزل، ولا يزال المبدأ موجودًا للاستشهاد به.

ووفقًا لحديث آخر عادة ما يُنسب للنبي، يقول: «اختلاف أمتي رحمة». وبعبارة أخرى، الاختلاف شيء طيب، ويجب الترحيب به وليس كبته. وفي هذا الشأن، فحقائق التاريخ الإسلامي أقرب إلى مبادئ العقيدة الإسلامية منها إلى مسألة السيادة التعاقدية والتوافقية. وفي الأزمنة الحديثة، كان هناك ارتداد مثير للحزن عن التسامح الهادئ في العصور السابقة، وهنا يوجد المبدأ ثانيةً للاستشهاد به.

والنقطة الأخرى التي يمكن إضافتها، هي التأكيد على الصفتين المتلازمتين للكرامة والتواضع في التقليد الإسلامي. ويُمنح حتى أكثر أفراد الرعية تواضعًا كرامة شخصية في النظام الاجتماعي التقليدي؛ وكان متوقعًا من الحكام تجنب الكِبر والعجرفة. وطبقًا للعُرف العثماني القديم، فعندما كان السلطان يستقبل أعيان الدولة ووجهاءها في العطلات الدينية، كان ينهض واقفًا على قدميه لتحية كبار القضاة دلالةً على احترامه

للقانون. وعندما كان يجري تنصيب سلطان جديد، كان الناس يحَيونه بصيحات «أيها السلطان، لا تتفاخر! فالله أكبر منك!»

وكانت الحرية، كأحد المثل العليا السياسية، جديدة وغريبة. وكان للكلمتين حر free وحرية freedom معنى قانوني واجتماعي، وليس سياسيًّا، في الاستخدام الإسلامي الكلاسيكي. والمعنى الأساسي لحر هو نقيض عبد. وتُستخدم من حين لآخر أيضًا بمعنى اجتماعي للدلالة على بعض الإعفاءات المالية وغيرها؛ وفي أحيان أخرى، بمعنى أخلاقي للدلالة على نُبل (من franchise بمعنى امتياز بالفرنسية) الشخصية والسلوك. وتم تعلُم معناها السياسي من أوربا، وقد أحكمت القوى الإمبريالية تلقين الدرس.

وقد حرمت بريطانيا وفرنسا وهولندا وروسيا - بشكل أساسي- معظم العالم الإسلامي من السيادة. ولذا، كان المطلب الأول هو الاستقلال. واعتُبِر الحكم الأجنبي استبدادًا، وكان إنهاؤه هو الهدف السياسي الرئيسي. لكن الاستبداد يعني أشياءَ مختلفة في ثقافات مختلفة. ففي الفكر السياسي الغربي، نجد أن نقيض الاستبداد هو الحرية. وفي النظام الإسلامي التقليدي، نقيض الاستبداد هو العدالة. ومعظم البلدان الإسلامية - في الوقت الحاضر- آخذة في اكتشاف أنه برغم حصولها على الاستقلال، فهي لا تتمتع بالعدالة أو الحرية. وهناك البعض في المنطقة - وعددهم في تزايد - ممن يرون في الديمقراطية سبيلًا لتحقيق الاثنتين معًا.

*****

8

السلام والحرية في الشرق الأوسط

غالبًا ما يُقال إن الديمقراطيات لا تشن حربًا، وعادة ما يكون هناك اتفاق على ذلك. فالحكومات الديمقراطية تُنتَخب من قِبل الشعب وتكون مسئولة أمامه؛ ورغم وجود استثناءات نادرة إلى أقصى حد، فالشعب يفضل السلام. ومن الصحيح بالمثل، وإن كان معترفًا به بدرجة أقل، أن الديكتاتوريات لا تُقيم سلامًا. وقد انتهت الحرب العالمية التي بدأها الرايخ الثالث بهزيمته. وانتهت الحرب الباردة التي بدأها الاتحاد السوفييتي بانهياره.

وبالمثل، فالديكتاتوريات التي تحكم الكثير من بلدان الشرق الأوسط اليوم لن تُقدِم - وهي عاجزة عن ذلك في واقع الأمر- على إقامة سلام نظرًا لحاجتها إلى الصراع لتبرير اضطهادها الاستبدادي لشعوبها وتحويل غضب شعوبها نحو عدو خارجي. وكما كان الحال مع الرايخ الثالث والاتحاد السوفييتي، فالسلام الحقيقي لن يتحقق إلا بهزيمتها أو - من المُفَضل - انهيارها واستبدالها بحكومات يتم اختيارها ويمكن عزلها من قِبل شعوبها؛ وعندئذٍ، ستعمل جاهدةً على حل الصراعات وليس إثارتها.

ولبعض الوقت فيما مضى، ظلت عادتنا في الغرب تعريف أنفسنا بـ «العالم الحر» the Free World بفضل المؤسسات الديمقراطية التي نعتبرها جزءًا أساسيًا مما يميز هويتنا المشتركة. وهو ما يُفيد أيضًا في ترسيم حدود التناقض بيننا نحن أنفسنا وبين العالم غير الحر. وحتى وقت قريب، كان المقصود بذلك - أولًا وقبل كل شيء - الاتحاد السوفييتي وتبعياته الخاضعة للاستبداد الشيوعي. كما أفاد أيضًا في تمييزنا عما يُسمى بالعالم الثالث Third World، والذي كان معظمه خاضعًا لحكم مجموعة متنوعة من الأوتوقراطيات

الأصلية، وكانت بقيته تتمتع - جزئيًا أو على نحو مشكوك فيه - بمؤسسات حرة من نوعٍ ما. وقد يدفع البعض بأن مثل هذه المؤسسات الحرة - على حالتها - تم إنشاؤها وتوريثها من قِبل الحكام الإمبرياليين السابقين. وقد يدفع آخرون بأنها من مخلفات الحكم الاستعماري والنفوذ ما بعد الاستعماري، والتي حالت دون تحقيق الحرية الحقيقية. وأقل ما يُقال، هو أن كلا الادعائين مقبول في ظاهره.

وفي جميع لغات الشرق الأوسط - العربية، والفارسية، والتركية، والعبرية على حد سواء - فالكلمات المستخدمة للتعبير عن «حر» و«حرية» هي مصطلحات قانونية في أصلها للدلالة على الوضع القانوني للرجل الحر أو المرأة الحرة مقابل العبد. وفي بعض الأحيان، كانت كلمة حر free تدل على عضوية طبقة مميزة وتحمل معنى «مُعفًا»، وعادة ما كانت بمعنى مالي وإداري. ويُعرَف المثل الأعلى الإسلامي التقليدي للحكم الرشيد بالعدل، وليس الحرية، كنقيض للاستبداد. والمعنى السياسي لكلمتي حر وحرية مشتق من الاستخدام الأوروبي، ومن روما واليونان أساسًا. وجاءت أول إشارة شرق أوسطية عرِفتُها، إبان الثورة اليهودية ضد السلطة الرومانية بزعامة بار- كوخبا Bar-Kokhba، خلال الفترة من عام 132 إلى 135 ق.م. وعلى الرغم من سحق هذه الثورة في نهاية الأمر، فقد تمكن بار- كوخبا من الاستيلاء على أورشليم (القدس حاليًا) والاحتفاظ بها لوقت قصير؛ واحتفالاً بهذا الانتصار، سك عملة نُقِشَ عليها «حرية أورشليم» Herut Yerushalayim. ويشكل استخدام هذا المصطلح بمعنى سياسي، وليس قانونيًا أو اجتماعيًا، مرتبطًا بمدينة وليس شخصًا، انحرافًا عن الاستخدام السابق ويعكس بوضوح تأثير الفكر والممارسة اليونانيين. وفي الأزمنة الحديثة، جاء التأثير الغربي بتطور دلالي مشابه في المصطلح العربي الشقيق «حرية».

وفي الشرق الأوسط، في الأزمنة الحديثة، أصبحت الحرية أحد الأفكار الأساسية المحورية للطموح السياسي. وحتى نهاية الحكم الاستعماري، كان استخدامها شائعًا للتعبير عن غاية يشير إليها مصطلح استقلال independence بشكل أدق. لكن تحقيق الغايات القومية لم يأتِ بالحرية، بل مجرد استبدال للسادة الأجانب بطغاة محليين!! أكثر

تحررًا وخبرة ومهارة في طغيانهم. وفي معظم البلدان، أدى الاستقلال إلى فقدان حتى ذلك القدر الضئيل من الحرية الذي سمح به السادة الاستعماريون؛ وشرعت الكلمة في تغيير معناها مرة أخرى.

وإذا كانت الجمهورية التركية قد جسدت الطموح إلى ديمقراطية علمانية متجددة، فالجمهورية الإيرانية الإسلامية تعبر عن الحل البديل ممثلًا في رفض التأثير المُضِل للسلطة الغربية وسطوة الثقافة الغربية المُفسِدة والتطلع إلى نظام إسلامي أصيل وشامل. وفي الانتخابات التركية، استطاع البرنامج الإسلامي الفوز بالأغلبيات وتشكيل الحكومات. وفي الانتخابات الإيرانية، كان اختيار الديمقراطية العلمانية محظورًا.

وهناك دولتان فقط في المنطقة يمكن وصفهما بأنهما من الديمقراطيات الناجحة بأي معنى حقيقي!! وهما: تركيا وإسرائيل. وكلتاهما، بطرق شتى وبالنسبة لمراقبين مختلفين، بمثابة ترهيب وترغيب.

وفي بقية المنطقة، تسود مجموعة متنوعة من أنظمة الحكم غير الحرة وشبه الحرة. وتواجه مصر، باقتصاد شبه اشتراكي ورئاسة لحياة شبه برلمانية، ضغطًا متزايدًا من قِبل مؤيدي الحَلَّين على نحو يهدد النظام الدَّاخلي والسياسة الخارجية للبلاد.

ومنذ البداية، فقد جلب تأثير النفوذ الأوروبي، والتحديث الناتج عنه، ضررًا وفوائد أيضًا على المجتمعات الشرق أوسطية. ومنحت أدوات المراقبة والقمع الحديثة الحاكم سلطة أكبر من أية سلطة كانت تُمَارس من قبل، حتى من قِبل طغاة الماضي الأسطوريين. وفي الوقت ذاته، فقد أدى التحول الاجتماعي والقانوني إلى التخلص من الجماعات الاجتماعية الاقتصادية والقيود التقليدية، والتي كانت تحد من السلطة الأوتوقراطية للحاكم والدولة في السابق، أو إضعافها. وكانت النتيجة، هي ازدياد حدة الأوتوقراطية على نحو مُطَّرِد وظهور طبقة جديدة يعتمد أفرادها على الدولة واستغلال الجهاز الحكومي لتحقيق الثراء والسلطة لأنفسهم هم وعائلاتهم. وفي زمن حرب القرم Crimean War، قام ضابط بحري بريطاني يُدعى أدولفس سليد Adolphus Slade

بإيضاح هذه المسألة جيدًا بقوله: «قديمًا، كانت طبقة النبلاء تعيش في إقطاعياتها. والدولة الآن هي إقطاعية طبقة النبلاء الجديدة».

وتقدم بلدان أخرى بالمنطقة عددًا من التنويعات على هذه الأنماط - البعض منها أكثر اعتدالًا، والبعض الآخر أكثر تشددًا؛ والبعض علماني، والبعض الآخر ديني؛ وليس لدى أي منها استعداد للسماح بمناقشة حرة لحكمها وسياساتها أو أن تخضع للاختيار الحر من قِبَل شعوبها.

وليس بالمستغرب أن يظل التحرك من أجل الحرية في ذِروة قوته حيثما كان القمع أشد ما يكون، وبخاصةٍ في إيران التي تعاني ديكتاتورية فاشية اكليركية، والعراق الذي يحكمه النموذج الشرق أوسطي للشمولية الأوروبية. والأفكار الديمقراطية ذات جذور عميقة في هذه البلدان، وقد تسود سريعًا إذا ما أُتيحت لها الفرصة، وتحفز الآخرين. وعندئذٍ، عندئذٍ فقط، ستكون هناك حكومات بالمنطقة بحاجة إلى السلام، وليس الحرب، للاحتفاظ بولاء رعيتها.

*****

9

الديمقراطية، الشرعية، التوريث في الشرق الأوسط

هناك تَوهُّم، ومن الغريب أنه واسع الانتشار في العالم حاليًا، بأن الديمقراطية هي الحالة الفطرية للجنس البشري وأن أي انحراف عن الديمقراطية إما أن يكون جريمة تستحق العقاب أو مرضًا يحتاج إلى علاج. وكان هذا التَّوهُّم سببًا في أنه في أجزاء كثيرة جدًّا من العالم، وتحديدًا في الخمسين عامًا الأخيرة أو نحو ذلك، ظل هناك تقييد وتحوير، إذا جاز لنا التعبير، لمصطلحي «ديمقراطية» democracy و«ديمقراطي» democratic، ليتوافقا مع نطاق كامل لأنظمة حكم مختلفة. وإذا نظرنا إلى الاستخدام السياسي في القرن العشرين، نجد أنه غالبًا ما كان اسم «الديمقراطية» مسبوقًا بمصطلح ما آخر بغرض تقييد أو تحريف أو حتى نقض معناه. وهكذا، نجد الديمقراطية المستبدة، والديمقراطية الشعبية، وغيرها الكثير. ولحسن الحظ، لم يبق منها سوى القليل. لكن مصطلح «الديمقراطية» استخدمه فرانكو Franco في إسبانيا، والكولونيلات في اليونان، والجنرالات في باكستان، والمفوضون في أوربا السوفييتية، وسلسلة كاملة من أنظمة الحكم في أجزاء مختلفة من إفريقيا. وعندما يأتي بلد ما بكلمة «ديمقراطي» في اسمه الرسمي، فتلك إشارة خطر.

فماذا نعني بالديمقراطية؟ لقد أصبح استخدامُ المصطلح أكثر تقيدًا نوعًا ما في هذه الآونة، وأعتقد أن أفضل تعريف يمكنني تقديمه لكم هو تعريف لا يستند إلى العلوم السياسية أو التاريخ، وهو التعريف الذي قدمه سام هنتجتون Sam Huntington، الذي اشتهر بكتابه «صدام الحضارات» Clash of Civilizations. ودون أن أُلزِم نفسي

بالحديث في ذلك الموضوع، يعجبني حقًّا تعريفه للديمقراطية. فهو يقول إنه بإمكانك تسمية بلد ما بأنه ديمقراطيٌّ متى قام بتغيير حكومته مرتين عن طريق الانتخابات. وهذا تعريف كافٍ تمامًا. وقد حدث عدة مرات أن سمحت حكومة ما، إما وفقًا لمبدأ ما أو بسبب الإهمال، بعزلها عن طريق التصويت، لكن تلك التي حلت محلها عادة ما كانت حريصة كل الحرص على ألا تكرر خطأ سَلَفها. ومن المهم أن يكون «مرتين»، وبعد التغيير الثاني يمكننا القول بأن في ذلك البلد ديمقراطية عاملة بحق.

وعندما نستخدم كلمة «الديمقراطية»، فنحن عادة ما نتحدث عن نظام الحكم الذي وضعته الشعوب الناطقة بالإنجليزية؛ وكانت البداية في إنجلترا ثم في البلدان ما وراء البحار حيث يتحدثون الإنجليزية ويقومون باعتماد مؤسسات سياسية إنجليزية أو مواءمتها. وقد تم تجربة هذه الأشكال المميزة للديمقراطية في أجزاء أخرى. ولكن، فلنكُن صادِقين بهذا الشأن. فحتى إذا نظرنا إلى أوربا التي تفخر بكونها في طليعة التطور الديمقراطي، فالسجل مختلف ألوانه على أقل تقدير. وإذا ما اعتبرنا استمرار المؤسسات الديمقراطية في العمل بسلاسة ودون توقف، طوال المائة عام الأخيرة وحتى الآن، على أنه بمثابة اختبار للديمقراطية، وأن كافة الاحتمالات قائمة لاستمرارها في العمل بسلاسة مستقبلًا، دعونا إذن نتساءل: كم عدد دول أوربا القارية التي يمكننا أن نقول عنها ذلك؟ من المتوقع أن تكون القائمة قصيرة جدًّا.

ويوجد الآن عدد كبير من الديمقراطيات في أوربا وأماكن أخرى، ذات أسماء مختلفة، وتتطور بطرق مختلفة، وقليل منها الذي تم اختباره حقًّا وقت الشِّدة حتى الآن. لكن الديمقراطية - حسب تعريف هنتنجتون - كان لها أثر ما في العالم وهي أكثر شعبية عما كانت عليه في أي وقت مضى؛ وعلى سبيل المثال، فقد تبنت أمريكا الجنوبية - بأكملها تقريبًا - ذلك النوع من الديمقراطية بشكل رسمي أو غير رسمي.

وفي معظم أنحاء الشرق الأوسط، يختلف الوضع نوعًا ما. وهناك بلدان، وهما تركيا

وإسرائيل، يقومان بتغيير حكومتيهما عن طريق الانتخابات، وبطرق أخرى أيضًا في تركيا - وإن لم يحدث هذا مؤخرًا - لكنه حدث عن طريق الانتخابات مرات عديدة. وباستثناء هذين البلدين، فالانتخابات لا تغير الحكومات بل الحكومات هي التي تغير الانتخابات، طبقًا للممارسة الشرق أوسطية المعتادة. ويشترك نظام الانتخاب الشرق أوسطي مع نظام التنصيب الأمريكي ونظام التتويج البريطاني فيما هو أكثر مما يشترك فيه مع النظام الانتخابي الأمريكي أو البريطاني. وبعبارة أخرى، فهو تصديق رسمي وطقسي على اختيار تم التوصل إليه بالفعل بطرق أخرى.

فما هي إذن الملامح الأساسية لأنظمة الحكم الديمقراطية، في مقابل أنظمة الحكم الأخرى؟ يبدو لي أن هناك ثلاثة ملامح على علاقة خاصة بمناقشة النظم السياسية بالشرق الأوسط. والأول هو التقييد. فالحكومة مقيدة، وأيًا كان من يحكم - ملك، رئيس، رئيس وزراء - فحكمه مقيد ويخضع لقوانين معينة. ولا يملك سلطة استبدادية مطلقة. والثاني هو المساءلة؛ ولما كانت الحكومة مقيدة، فهي مسئولة عما تفعله، ويمكن محاسبتها إذا تجاوزت حدود السلطة الممنوحة لها أو خالفت القوانين الأساسية التي تعمل بموجبها. والثالث هو التمثيل؛ فكرة أنه في مرحلة ما وبشكل ما، يجب أن يكون أولئك الذين يشاركون في الحكم ويديرونه هم الممثلون المختارون من قِبل جمهور الشعب.

وتنطبق هذه الملامح الثلاثة جميعها على النوع الغربي للديمقراطية. والتقييد مكفول عن طريق دستور مكتوب أو غير مكتوب؛ والمساءلة مكفولة بواسطة نوع ما من الإجراءات القانونية لاختبار دستورية تصرفات الحكومة؛ والتمثيل مكفول عن طريق شكل ما للانتخاب. وقد تطورت هذه الملامح على مدى فترة زمنية طويلة جدًا؛ وبمعناه الكامل، فالتمثيل - تحديدًا - حديث عهد تمامًا. وحتى وقت قريب، كان إقصاء أكثر من نصف السكان بقليل عن أي شكل من أشكال المشاركة يُنظر إليه على أنه أمر متوافق تمامًا مع الديمقراطية - وأنا أُشير هنا، بالطبع، إلى النصف الأنثوي. وفي بعض البلدان،

كان يُنظر إلى الديمقراطية على أنها متوافقة مع الحفاظ على مؤسسة الرِّق القديمة. وبزوال الرِّق، أصبح حصول المرأة على حقوقها السياسية أمرًا مقبولًا بوجه عام في العالم الغربي وأجزاء من العالم غير الغربي في الوقت الحالي أيضًا، وقد نتفق الآن على أن صورة التمثيل قد اكتملت في الغرب.

وكنت قد تحدثت عن التَّوهُم بأن الديمقراطية هي الحالة البشرية الفطرية. وهناك تَوهُّم ثانٍ أود أن ألفت الانتباه إليه: التَوهُّم بأن جميع الأشكال غير الديمقراطية للحكم، وجميع أشكال الحكم بخلاف الديمقراطية ذات الطابع الغربي، متشابهة وسيئة.

وهذا غير صحيح تمامًا، فيما يتعلق بكلتا المسألتين. فهناك تنوع هائل بين الأشكال المختلفة للحكم التي ازدهرت في الماضي والقائمة حاليًا في أجزاء مختلفة من الشرق الأوسط، وفي أماكن أخرى كثيرة من العالم. وجميعها ليس سيئًا أو ضارًّا بأية حال، برغم الصعوبة المتزايدة لتأكيد تلك الفرضية في الوقت الحالي. وفي عام 1826م، سافر عالم مصري، وكان شيخًا أزهريًّا يُدعى رفاعة رافع الطهطاوي، إلى باريس مع أول بعثة طلابية مصرية إلى الغرب. ولم يكن عضوًا في البعثة. وقد تم إرساله كمُعلم ديني - رجل دين، إذا جاز التعبير - للعناية بالإنعاش الروحي لهذه الدفعة الأولى من الطلاب المصريين المسلمين التي أُطلِق لها العنان وسط أخطار باريس. وأقام في باريس خلال الفترة من عام 1826م حتى عام 1831م، وألَّفَ كتابًا عن أسفاره ومغامراته وملاحظاته. ويبدو أنه قد تعلم ما هو أكثر بكثير من أي من التلاميذ الذين كان مسئولًا عنهم؛ ويُعَد هذا الكتاب علامة فارقة في تطور الأفكار السياسية بمنطقة الشرق الأوسط. ونُشِر باللغة العربية، وتُرجِم إلى اللغة التركية، وظل لبعض الوقت الوصف الوحيد للغرب المعاصر المُستقى من مصدره الأصلي والمتاح للقارئ المسلم بلغته الأم.

وفي هذا الكتاب، يُبدي ملاحظة بالغة العُمق. ويتحدث عن الحرية. وكانت الحرية، حتى ذلك الوقت، مصطلحًا قانونيًّا وليس سياسيًّا. وكانت الحرية نقيضًا للعبودية.

وإذا لم يكن المرء عبدًا - أي مستعبدًا قانونًا - فعندئذ يكون حرًّا. وكان ذلك، بالطبع، معنى الحرية في اللغات الغربية أصلًا. ولكن، في الوقت الذي استخدم فيه الغرب الحرية والعبودية ككناية عن الحكم الرشيد والحكم الفاسد، لم تستخدم الشعوب الإسلامية تلك الكناية تحديدًا. ويناقش الشيخ رفاعة الحرية ثم يقول، وكانت هذه ملاحظة عميقة في حينها: «عندما يتحدث الفرنسيون عن الحرية، فهم يقصدون ذات الشيء الذي نقصده نحن عندما نتحدث عن العدل».

وهناك أدب سياسي واسع باللغة العربية الفصحى ولغات الإسلام الأخرى. وكانت الدولة موضوعًا أولوه اهتمامًا وتفكيرًا كبيرًا. ويمكن أن نطلق على جزء منه النصوص الدستورية للقانون المقدس؛ وهو ذلك الجزء من القانون المقدس، الشريعة، الذي يتناول تشكيل الحكم وإدارته والتنازل عنه وإنهاءه. وبعض هذه الكتابات فلسفية؛ والبعض منها تطبيقي في شكل كتيبات عن فن الحكم وما شابه. ويرقى كل هذا لأن يكون أدبًا سياسيًّا عظيمًا، ومتشعبًا، ومتطورًا للغاية باللغات الإسلامية قبل أن تُحدِث الأفكار الغربية أثرها. وفي ذلك الأدب، يُعرَف التناقض بين الحكم الرشيد والفاسد بأنه التناقض بين الظلم والعدل.

ويجمع الظلم بين مفهومَين مختلفين: مفهوم المستبد، ومفهوم المغتصِب. والمغتصِب هو الشخص الذي يحكم دون أن يكون له الحق في ذلك؛ وبعبارة أخرى، من ليس له شرعية؛ والمستبد هو الشخص الذي يحكم بالمخالفة للقانون. ولكن، أي قانون؟ سنتناول ذلك في وقت لاحق. وبذلك، يكون الظلم تركيبة تجمع بين الاستبداد والاغتصاب، مع وجود دلالة على الحكم الظالم، الاستبدادي، غير الشرعي. والعدل هو النقيض: الحكم طبقًا للقانون الإلهي بواسطة حاكم يحق له أن يكون الحاكم، ويحكم وفقًا لتلك القواعد. وكان الشيخ رفاعة يبدي ملاحظة تغلب عليها الفِطنة عندما ساوى بين المفهوم الإسلامي للعدل والمفهوم الأوروبي للحرية.

ولنُلقِي نظرة أقرب قليلًا على المفهوم الإسلامي للعدل حسب تعريف الشريعة. ويوجد في كل أُطروحة قانونية تقريبًا فصل، عادة ما يكون الفصل الأول، يتناول رئاسة الدولة. وطبقًا للقواعد المنصوص عليها، فرئاسة الدولة، منصب الخليفة، ذات ثلاثة ملامح ملحوظة: فهو تعاقدي، توافقي، مُقَيَّد. تعاقدي بمعنى أن هناك اتفاق. فالخليفة الجديد يصبح خليفةً - وأنا أتحدث هنا عن القانون، وليس ما يحدث بالفعل - لوجود اتفاق بينه وبين جماعة مناسبة من المؤمنين. والقانون مُبهَم فيما يتعلق بقوام جماعة مناسبة - حجمها وعدد أفرادها ومن يكونون، وما إلى ذلك. وقد وجدوا أنه ربما يكون من المناسب ترك ذلك دون تحديد. ولكن، برغم ذلك، فمفهوم العقد يكون حاضرًا. وعندما يتفقون، يكون هناك ما يُطلَق عليه بَيعة bay'a.

وعادة ما تُتَرجم البيعة على أنها الولاء أو الإخلاص؛ وهي اتفاق بين حاكم جديد ورعيته الجديدة على أنه سيأمر وأنهم سيطيعون وفقًا لقواعد وضوابط تنظيمية معينة. ومن الواضح أن ذلك هو عنصر تعاقدي، من الناحية النظرية على الأقل، طبقًا للقانون المقدس.

ويكون توافقيًا أيضًا بمعنى أنه يكون طوعيًّا، وليس مفروضًا، من حيث المبدأ. ويصبح الخليفة الجديد خليفةً بموافقة أولئك الذين تم التعاقد معهم على البيعة. وعادة ما تستشهد كتب القانون بحديثين، قولين منسوبين للنبي. يقول أحدهما «لا طاعة في معصية». ويقول الآخر «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ومعنى الحديثين واضح. فإذا أصدر الإمام أو الخليفة أمرًا يخالف الشريعة، فعندئذ يسقط واجب الطاعة الذي تكون له الغَلَبة خلافًا لذلك، وما ينشأ محله ليس مجرد حق العصيان، كما نجد في الفكر السياسي الغربي، بل واجب العصيان. وتنشأ عن هذا احتمالات مثيرة للاهتمام نظريًا، وعمليًّا على نحو أكثر خصوصية. والنقطة الثالثة هي كونه مُقَيَّدًا. وهو يتولى منصبه بحكم الشريعة، ويُفتَرض أن يتصرف طبقًا للشريعة.

وتلك هي النظرية التي كثيرًا ما يتم الاستشهاد بها. فكيف نجحت؟ وماذا كانت تعني المساءلة، على سبيل المثال؟ وأمام من يكون الحاكم مسئولًا؟ في الأنظمة الديمقراطية الغربية، يكون مسئولًا أمام الشعب؟ وفي الشرق الأوسط الإسلامي، كانت هذه الفكرة غريبة. فالحاكم هناك يكون مسئولًا أمام الله، وهناك تقاليد كثيرة مفادها العام أنه إذا كان الحاكم قاسيًا ومستبدًا فسيُعاقَب وستُكَافأ الرعية، ومن المفترض أن يكون ذلك في الآخرة. فالمساءلة تكون أمام الله؛ وسيتخذ الله الترتيبات اللازمة، ويكافئ الرعية الصابرة المطيعة، ويعاقب الحاكم الآثِم.

ولم يكن البعض راضيًا تمامًا عن ذلك، وقام بوضع ما يمكن أن نُطلِق عليه نظرية للثورة. ويمكن أيضًا أن تتخذ مسألة المساءلة مظهرًا آخر. فإذا كان الحاكم مسئولًا أمام الله، فمن يمثل الله؟ على عكس العالم المسيحي، لم يكن هناك ما يشبه المؤسسة الكَنسية في العالم الإسلامي. كما أنه لم يكن هناك نظير للجدل المسيحي الكبير بين الكنيسة والدولة في التاريخ الإسلامي حتى الأزمنة الحديثة نسبيًا. وكانت الكنيسة والدولة شيئًا واحدًا. وعلى عكس سَلَفيه موسى ويسوع، أصبح مؤسس الإسلام، النبي محمد، رئيسًا للدولة. وكان حاكمًا ومديرًا لها. ولم يَقُم بإصدار القانون فحسب، بل طَبَّقه وفرضه أيضًا. ولذلك، لم تكن هناك أية مؤسسة إكليركية، وعمومًا، فقد كان رجال القانون المقدس خاضعين للدولة تقريبًا. كما كان يُنظَر أيضًا إلى أية علاقة بالدولة على أنها أمر مُهِين. وإذا نظرنا، على سبيل المثال، في سِيَر الأتقياء - ولدينا بالفعل مئات الآلاف من السِّيَر التقليدية للعلماء الأتقياء - نجد أن هناك مجازًا يتكرر ذِكْره كمقياس للتقوى يقول بأنه قد طُلِبَ من أحدهم قبول منصب خاضع لسلطان الدولة فرفض. ويدل العرض على عِلمِه بينما يدل الرفض على تقواه.

ولم يحدث إلا في الأزمنة الحديثة نسبيًا أن بدأوا في تطوير مؤسسة كَنسية، ومن المؤكد أن ذلك كان على غرار المؤسسات المسيحية، رغم أنهم لم يُقِروا بذلك بطبيعة الحال.

وبلغ هذا ذروته في الجمهورية الإيرانية الحديثة حيث نجد النُّظراء المؤسسيين، وليس المذهبيين، للبابا ومجمع الكرادلة وكرسي الأساقفة ومحكمة التفتيش، والتي لم يكن لأي منها أي وجود سابق في التاريخ الإسلامي. وبعد قيامهم بتنصير مؤسساتهم على هذا النحو، ليس لدي أدنى شك في أنه - عاجلًا وليس آجلًا - سيخطون الخطوة التالية، وهي الإصلاح. لكن هذا يأخذنا بعيدًا عن موضوعنا المباشر.

ولذلك، فالمساءلة حاضرة، من حيث المبدأ، لكنها غالبًا ما تكون ذات قيمة محدودة في كبح جماح الأفعال الآثِمة لحاكم ظالم، في واقع الأمر. ورغم ذلك، فقد كانت القواعد القانونية، في مجملها، سارية بشكل ملحوظ، وامتثل الحكام للأحكام الأساسية للشريعة. ولا نجد مخالفات صريحة وعلنية للمبادئ الرئيسية للشريعة، وعادة ما نجح الحكام في الالتزام بالحدود ذات التعريف الواسع التي يفرضها القانون المقدس. وعلى سبيل المثال، فالطغاة الوحشيون الذين نجدهم في العصور الرومانية المتأخرة أو في البلدان الشرق أوسطية الحالية لا نظير لها في الدول الإسلامية الكلاسيكية منذ الخلافة الأولى وصولًا إلى العثمانيين.

ويفتقر العُرف السياسي الشرق أوسطي إلى التمثيل وما يصاحبه بشكل كامل: الفكرة القائلة بأن الشعب ينتخب آخرين لتمثيله، وأن هؤلاء - الآخرين - يجتمعون في شكلٍ ما من أشكال الشخصية الاعتبارية، وتقوم الشخصية الاعتبارية بإجراء مداولات ومناقشات؛ والأهم من ذلك كله، أنها تتوصل إلى قرارات ذات قوة مُلزِمة. والشخصيات الاعتبارية، ومعها القرار الموحد، مجهولة في الأعراف السياسية الكلاسيكية للمنطقة. ولا نجد أيضًا شخصيات اعتبارية بالمعنى القانوني الأكثر صفاءً. وفي القانون الروماني ومعظم الأنظمة الأوروبية المشتقة منه أو التي تأثرت به، يوجد ما يشبه شخصًا قانونيًّا؛ مؤسسة - كتعبير تجريديٍّ - تعمل كشخص قانوني. ولا يوجد نظير في القانون الإسلامي، مع الاستثناء الجزئي للوقف waqf، لكن ذلك لم يكن له

أي مغزى سياسي. ولم يكن هناك نظير للمدينة، على سبيل المثال. فقد كان هناك تَجمُّع للأحياء، والمناطق المجاورة، والبيوت، والعائلات، ولكن دون مدينة ككيان قائم من الناحيتين القانونية والسياسية؛ ولدينا وثائق مثيرة للاهتمام بشأن استحداث المؤسسات البلدية كجزء من الإصلاحات العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر. وكانت هذه فكرة جديدة تمامًا وتنطوي على مشكلات جديدة للتكيف والتوافق. ونظرًا لعدم وجود شخصيات اعتبارية من ذلك النوع، فمن المؤكد أنه لم يكن هناك نظير للمؤسسات الاعتبارية التي كانت قائمة في اليونان وروما قديمًا، والسنهيدرين بين اليهود القدماء، وكافة المشتقات المختلفة في أوربا المسيحية ومجال توسعها الثقافي ما وراء البحار.

وبدا تأثير التحديث، بادئ الأمر، على أنه باتجاه ديمقراطية أكبر. وقام حكام الشرق الأوسط في مصر، وتركيا، وإيران في وقت لاحق بإنشاء البرلمانات. وأجْروا الانتخابات، وأنشأوا الهيئات التشريعية، ونقلوا السلطة إلى البلديات والمجالس، وهلم جرا، حتى إنه يمكن للمرء - للوهلة الأولى - القول بأن إصلاحات القرن التاسع عشر أتت بقَدرٍ أكبر من الديمقراطية، أو تحرك باتجاه الدقرطة على أية حال. ولسوء الحظ، فقد حدث العكس تمامًا. وكان للآلية الجديدة، والجهاز الحكومي الجديد، ووسائل الاتصال، وحالة الحرب وغيرها مما أتى به القرن التاسع عشر، تأثيران رئيسيان.

وكان أحدهما، إلغاء القوى الوسيطة. وفي الماضي، كانت سلطة السيد، وإن كانت شبه مطلقة نظريًّا، خاضعة للشريعة فقط، ومقيدة في الواقع بجميع أنواع السلطات القائمة والراسخة- الطبقة العليا في البلاد، الأعيان المحليون، أشراف المدن، النقابات، وحدات الجيش العريقة كفيلق الانكشارية - والتي استمرت من جيل لآخر. وعندما نظر ضابط بحري بريطاني يُدعى أدولفس سليد Adolphus Slade إلى تركيا في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، لاحظ أن الأتراك لديهم أيضًا نوع من الديمقراطية الثورية، وأشار إلى فيلق الانكشارية المتمرد - أحيانًا - على أنه نظير لمجلس النواب في باريس. وهذه ليست

مقارنة عبثية إجمالًا. وكانت هذه الهيئات تعمل على الحد من السلطة المطلقة للسيد. وتجلى تأثير التحديث في إلغاء هذه القوى المقيدة أو إضعافها، الواحدة تلو الأخرى. وإذا جاز التعبير، فقد تم «تأميم» العلماء الذين ظلوا في السابق من أهم القوى المقيدة. وهم الذين كانوا يشكلون مؤسسة مستقلة فيما مضى؛ فإذا بهم الآن يخضعون لسلطان الدولة ويصبحون موظفين مدنيين يتقاضون رواتبَ.

وكان لتحديث القوات المسلحة - الأسلحة، ووسائل الانتقال والاتصال - تأثير ثانٍ أيضًا. وفي الوقت الذي قاموا فيه بإلغاء القوى الوسيطة، عملوا على توطيد دعائم السلطة السيادية بشكل كبير، حتى إن أحد حكام القرن التاسع عشر المتأخرين، مثل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، استطاع ممارسة قَدْر من السلطة لم يُتَح لأحد من سلاطين الماضي العِظام. وكان بمقدوره الاتصال بحكامه المحليين تلغرافيًّا، وإرسال قوات ذات تسليح ثقيل بواسطة القطار. ولم يكن بمقدور سليمان القانوني القيام بأي من ذلك. وهكذا، فقد تجلى أثر التحديث، في معظم هذه البلدان في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، في إيجاد مستوى من الاستبدادية أكبر بكثير مما كان قائمًا في أي وقت سابق من الماضي الأسطوري. واستمر الحال هكذا مع أنظمة الحكم الحديثة.

لكن، هناك بصيص واحد من الأمل في أن الشكل الحالي للتحديث، لا سيما تحديث وسائل الاتصال، قد بدأ في نقض ذلك الاتجاه. وحسب علمي، فأول ثورة إلكترونية في التاريخ هي تلك التي أدت إلى الإطاحة بالشاه وتتويج - استخدمت هذه الكلمة عن عمد - آية الله خميني. فقد كانت ثورة أُديرَت بواسطة الهاتف والكاسيت. ومنذ ذلك الحين، تم إدخال تحسينات كبيرة على الوسائل المتاحة. وفي محاولة لإسقاط نظام الحكم الحالي، قامت لجنة إيرانية ثورية بإخراج رسالة إخبارية نصف شهرية باللغة الفارسية. وفي الأيام الخوالي، كان توزيع مثل هذه الرسالة الإخبارية في إيران أمرًا صعبًا، وخطيرًا، وذو نتائج غير مؤكدة على الإطلاق. وعندما شُكِّلَت هذه الجماعة منذ بضع سنوات،

لم يكن لديها سوى قائمة بأرقام فاكس، وقاموا بإرسال رسالتهم الإخبارية عن طريق الفاكس إلى كل رقم فاكس أمكنهم العثور عليه في إيران. وحتى إذا افترض المرء أن معظم من تلقوها قد قاموا بإتلافها، يمكن للمرء أن يكون على يقين -بشكل معقول- من أنهم قرأوها قبل القيام بذلك، وربما يكونون قد تقاسموها مع صديق أو اثنين من أصدقائهم. وهم لا يعتمدون على الفاكس الآن، حيث يوجد لديهم البريد الإلكتروني؛ والإنترنت؛ وسلاح آخر ذو فاعلية هائلة، ألا وهو التلفاز الفضائي. وهذا محظور بطبيعة الحال، ويتم إطلاق السفاحين الشبان من الباسيج basij لتدمير الأقمار الصناعية. لكن السفاحين الشبان من الباسيج مُولَعون أيضًا بمشاهدة التلفاز الأجنبي؛ ولذا، يتم اتقاء شرهم عن طريق توفير مقرات لهم يستطيعون مشاهدة العروض التليفزيونية من خلالها، والنتيجة هي إغراق إيران بكافة أنواع البرامج التليفزيونية الأمريكية. وعَلِمت أن أكثر البرامج شعبيةً هناك في الوقت الحالي هو Baywatch. ويمكن للمرء أن يُخمِن الأثر الثقافي لذلك.

وهناك مسألة أخرى قد تكون جديرة بالإيضاح عند المقارنة بين الأنواع الغربية للحكم الديمقراطي والأنواع الشرق أوسطية للحكم الاستبدادي. وجميع أشكال الحكم وأنظمته عُرضة لخطر الفساد. وحتى الآن، لم يجد أي من أشكال الحكم سبيلًا للقضاء على الفساد أو تفاديه تمامًا. لكن هناك اختلاف مثير للاهتمام بين الفساد الديمقراطي والفساد الشرق أوسطي. ففي الفساد الديمقراطي، تقوم بجمع المال من السوق وتستخدمه في شراء السلطة؛ وفي الفساد الشرق أوسطي، تقوم بالاستيلاء على السلطة وتستخدمها في جمع المال. ومن وجهة نظر معنوية أو أخلاقية، لا أرى أي اختلاف بينهما، ولا أستطيع القول بأن أيًا منهما أفضل أو أسوأ من الآخر. ولكن، إذا نظرنا إليهما - إذا جاز لنا التعبير - من وجهة نظر سياسية أو اقتصادية، أعتقد بأننا قد نتفق على أن الشكل الغربي للفساد، وإن كان سيئًا، أقل إضرارًا بالدولة أو الاقتصاد من ذلك الشرق أوسطي. وفي إسرائيل، ترى مُركبًا مثيرًا للاهتمام حيث إنه يعكس التراث

الثقافي المختلط للبلد، والذي جاء به اليهود الذين أتوا من العالمين المسيحي والإسلامي حاملين معهم بعضًا من طرائق هذين العالمين.

ودعوني الآن أتحول إلى موضوعي الثاني، وهو الشرعية، والتي ترتبط بها مسألة التوريث - بطبيعة الحال - ارتباطًا وثيقًا؛ ذلك أنه في الحكم الشرعي، يكون التوريث وفقًا لقواعد مقبولة. وأعني بالشرعية نظام تُقِر فيه غالبية الشعب بحق الحاكم في الحكم. وهو ما يعني أنهم يعتقدون بأنه الحاكم الشرعي، وتحق له السلطة التي يمارسها، وأنه ليس في حاجة لاستخدام القوة أو الوحشية المفرطة للاحتفاظ بالسلطة.

وطبقًا للقواعد القديمة، وأرى أنه من الأنسب هنا أن نتناول الشرعية والتوريث معًا؛ فقد كانت الخلافة إما وراثية أو بالتعيين أو بالجمع بينهما بطريقة ما. وأعني بالخلافة الوراثية ما يدعوه المرء عادة مَلَكية، برغم أنه يتخذ فيما يبدو أشكالًا أخرى أيضًا عند حدوثه. وفي سوريا والعراق حاليًا، رأينا ظاهرة جديدة لم يعرفها التاريخ أو العلوم السياسية ممثلة في الزعامة الثورية الوراثية. وأشك فيما إذا كان قد سبق للأسد أو صدام استخدام مصطلح مَلَكية monarchy فيما يتعلق بقيامهما بتعيين أولادهما كورثة لهما، لكنه من الواضح أنه كان لديهما ميل في ذلك الاتجاه.

وهنا، قد يكون من المُفيد إلقاء نظرة على بعض الأحكام الشائعة بشأن هذه الأنظمة. وإذا تحدثنا بوجه عام، فهناك ثلاثة أشكال للحكم أُدِينَت من قِبل جميع أصحاب الرأي السديد والتفكير السليم. وأُولاهم الإمبريالية. ومن المؤكد أننا نتفق جميعًا على أن الإمبريالية شيء مُخيف كونها تعدي، ويجب القضاء عليها أينما وُجِدت وإعطاء الشعب حريته. فبعد أن ظل شعب هونج كونج يئن طيلة مائة عام تحت وطأة الحكم الاستبدادي البريطاني، إذا به يجد الحرية في حضن الصين الأم. وأستشهد بذلك المثال - غير المتفرد بأية حال - للدلالة على أنه بالرغم من أنه من الواضح أن الإمبريالية كان بها عيوب ونواقص كثيرة جدًّا، وأنها قوة مدمرة وهدامة - بطرق عِدة - في التاريخ، فقد كان

لها جانب إيجابي في نواحٍ معينة أيضًا؛ حيث طمأنني المصريون أكثر من مرة، عندما لم أجد أحدًا غيرهم يُطَمئنُني، إلى أن فترة الاحتلال البريطاني كانت الأكثر حرية طوال تاريخهم، السابق واللاحق، الممتد لآلاف السنين.

كما أن الإمبريالية تترك - أحيانًا - إرثًا صالحًا وفاسدًا أيضًا. فقد أقام البريطانيون والفرنسيون، الذين قسموا معظم أراضي الشرق الأوسط فيما بينهما، أنظمة حكم على شاكلتيهما. وأنشأ البريطانيون المَلَكيات البرلمانية، وأنشأ الفرنسيون جمهوريات متزعزعة. ويبدوا أن أيًّا منها لم ينجح، على الرغم من أن إحدى هذه المَلَكيات لا تزال قائمة.

ويحملني ذلك إلى ثاني أنظمة الحكم، ألا وهو نظام الحكم المَلَكي. وإذا نظرنا حول العالم، لابد أن نلحظ أنه من الممكن تمامًا أن يكون لدينا مَلَكية ديمقراطية وجمهورية غير ديمقراطية. وسرعان ما تتبادر إلى الذهن أمثلة لكلتيهما. ومع ذلك، فالبرغم من التناقضات بين دولتين مثل السويد وليبيا، لا يزال هناك ميل لاستخدام كلمتي الجمهورية republic والديمقراطية democracy على أنهما مترادفتان. وفي واقع الأمر، ففي اليونانية الحديثة، تُستخدم كلمة demokratia بمعنى الجمهورية. وهناك فوائد معينة للمَلَكية، لا سيما مبدأ التوريث المعترف به والمقبول.

واقتراحي التعديلي الثالث يتعلق بالحُكم العسكري. وأنا على ثقة من أننا جميعًا نشعر بالفزع ازاء فكرة تدخل العسكر في شؤون الحكم وقيامهم بانقلاب واستيلائهم على السلطة. أجل، فمن المؤكد أن هذا أمر مخيف، ولابد لنا أن نُصِر على عودة فورية إلى الديمقراطية، حتى وإن كان ذلك في مكان لم تتواجد فيه الديمقراطية قَطْ من قبل.

ولكن، لماذا يأتي الحكم العسكري؟ أُنظُر الحالات التي شهدت «تدخلًا عسكريًا»، إذا ما استخدمنا المصطلح التركي. ويفضل الأتراك استخدام كلمة mudahele بمعنى «تدخل» بدلًا من كلمة انقلاب أو استيلاء على السلطة. وكلمة mudahele بها نوع ما من الدلالة الجراحية، النظيفة.

فلماذا يأتي الحكم العسكري؟ عادة ما نتحدث عن أنه يأتي عندما يتداعى نظام الحكم ويتهاوى، في وضع يكون فيه الجيش هو المؤسسة الوحيدة المتماسكة في الدولة، والتي لا يزال بها نوعٌ ما من هيكل القيادة ونوعٌ ما من التراتُبية، حيث الكلمات مثل الشرف honor والولاء loyalty لا تزال تحتفظ ببعض المعنى. ويمكن أن نعترف أيضًا بأن استيلاء الجيش على السلطة - في حالات كثيرة - كان الدافع إليه اعتبارات وطنية عليا. وهذا أمر يسهل تصديقه إذا ما أمعنا النظر في بعض المواقف التي استولى فيها الجيش على السلطة.

وتكمن المشكلة هنا، في أن تدخل الجيش في السياسة يعني حتمًا تدخل السياسة في الجيش؛ وهو ما يعني أنه في غضون وقت قصير جدًّا عادة، يصبح الجيش عُرضةً لنفس العمليات الانحلالية شأنه في ذلك شأن المجتمع المدني الذي تحرك الجيش بداخله لتولي زمام أمره. وهذا هو السبب في الظاهرة الفريدة لسلسلة التدخلات العسكرية التي نراها في تركيا. وما إن يتولى العسكر السلطة حتى يقطعون العهود بالعودة إلى ثكناتهم عندما يحققون بعض النظام، ولا أحد يصدقهم، لكنهم يفعلون ذلك حقًّا. وبعد فترة انتظار قصيرة، يعمد الساسة الديمقراطيون إلى إفساد الأمر مجددًا، ويُعِيدون الكَرَّة ثانية وثالثة. ويصف أحد المراقبين الأتراك المرة الرابعة بأنها «تدخل عسكري ما بعد الحديث». وهذا وصف مناسب تمامًا لما حدث عندما «استقال» نجم الدين أربكان Necmettin Erbakan من منصب رئيس الوزراء في يونيو من عام 1997م.

وماذا نرى إذا ما نظرنا حولنا إلى أنظمة الحكم في الشرق الأوسط في الوقت الحالي؟ هناك أنظمة مَلَكية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وقد اجتاز الأردن والمغرب اختبار التوريث على نحو سلس وهادئ. وهنا نقطة هامة، وهي أنه: في المَلَكيات الغربية، كانت القاعدة القياسية للتوريث هي حق البُكورة، أي أن أكبر أبناء الحاكم سنًّا يرثه حتى وإن كان طفلًا، وفي هذه الحالة تكون هناك وصاية على العرش. لكن القاعدة كانت توريث

الابن الأكبر، وحيثما لا يوجد ابن، في إنجلترا، وليس في فرنسا، يمكن أن تكون ابنة. ففي نظام الحكم المَلَكي البريطاني، يمكن للابنة أن ترث، ومن أبرز الأمثلة العديدة على ذلك: الملكات ماري، اليزابيث، آن، فيكتوريا، جلالة الملكة الحالية. وفي فرنسا ومعظم - وليس كل- المَلَكيات القارية، كان توريث الإناث مستبعدًا، وربما يكون هذا هو أحد أسباب بقاء المَلَكية البريطانية وزوال مَلَكيات أخرى.

وفي المَلَكيات الشرق أوسطية، لم يقبلوا قط بمبدأ البُكورة. وكان المبدأ العام في المَلَكيات الشرق أوسطية هو التعيين: حيث كان الحاكم يعين خليفته - المُكلَّف. ولم يكن هذا بالأمر المستغرب، والواقع أنه كثيرا جدًّا ما كان وريث أحد السلاطين: أخ أو ابن أخ أو حتى ابن عم. والميزة في ذلك، أنه يضمن أن يكون الوريث قادرًا على تولي السلطة بشكل فعال. ويعيبه أنه يأتي بعنصر الشك، وقد رأينا بالفعل مثالًا قريبًا للتحول المفاجئ للتوريث في اللحظة الأخيرة بالمملكة الأردنية في فبراير من عام 1999م. وكان من الممكن أن يتسبب ذلك في وقوع مشكلة، لكنه لم يحدث حقيقةً. وتماسك النظام.

وبعد ذلك، توجد لدينا المَلَكيات القَبَلية، وهو مصطلح يمكننا تطبيقه على معظم دول الخليج؛ وهذه ليست مَلَكيات بمعنى المَلَكية كما في الأردن والمغرب، لكنها مجتمعات شبه مَلَكية، حيث يسير التوريث على نحو منتظم تقريبًا على طول الأنساب المَلَكية. وبعد ذلك، هناك ما يمكن أن نطلق عليه مَلَكية غير وراثية، وأُشير هنا إلى مصر. ففي مصر، تم إلغاء المَلَكية منذ زمن طويل، لكننا نرى استقرارًا ملحوظًا واستمرارية لنظام الحكم المصري. فعندما توفي ناصر خلفه نائبه السادات، وعندما قُتِل السادات خلفه نائبه مبارك؛ وعلى الرغم من أن مبارك لم يرشح نائبًا أو خلفًا له، يبدو أنه من المحتمل عند وفاته - ما لم تكن هناك تحولات جذرية في ذات الوقت- أن يخلفه شخص ما آخر من دائرة المُقَربين من السلطة. ويتمتع المصريون بميزة نظام حكم مركزي راسخ منذ زمن طويل ويعمل بسلاسة، حيث يعود تاريخه لأكثر من مائة عام طبقًا لإحدى

الروايات، ولعدة ألفيات من الزمان في رواية أخرى. ويوجد في مصر طبقة سياسية ذات باعٍ طويل في الاحتفاظ بالسيطرة.

ولدينا أيضًا، ما يمكن للمرء أن يدعوه شبه ديمقراطية. وأُشير هنا، بالطبع، إلى إيران، حيث توجد انتخابات تنافسية، ولكن في وجود لجنة تقرر من يخوض الانتخابات، وتدقق في المرشحين ويجوز لها استبعادهم لأسباب مختلفة، وتراقب النتائج. وتوجد مناقشات في البرلمان، ومناقشات في الصحافة، ويؤدي هذا أحيانًا إلى نفور أولئك الذين يثيرون المناقشات، لكن هناك قدر ضئيل من حرية النقاش. وهناك مقدار ما للاختيار الذي لا يرقى - إلى حد بعيد - لأن يكون شيئًا يمكن للمرء أن يدعوه ديمقراطية برلمانية بالمعنى الغربي. وحتى وقت قريب، وباستثناء تركيا وإسرائيل اللتين، كما رأينا، كانتا الديمقراطيتين الوحيدتين العاملتين بشكل كامل في المنطقة، وكانت إيران البلد الذي احتل المرتبة الثالثة بوصفها النظير الأقرب للديمقراطية.

وبعد ذلك، توجد لدينا - بالطبع - دولة الحزب الواحد، على غرار النموذجين الفاشي والشيوعي اللذين لا يوجد بينهما اختلاف كبير في الحقيقة. ولزمن طويل، ظللنا جميعًا مفتونين بهذا التوهم الغريب بأن السياسة البرلمانية - السياسة بأسرِها في واقع الحال - يمكن تصنيفها من حيث ترتيبات الجلوس الخاصة بالجمعية الوطنية الفرنسية بعد الثورة، أي فيما يتعلق باليسار واليمين. ونحن نتحدث عن اليسار المتطرف واليمين المتطرف كما لو كانا على طرفي نقيض؛ والواقع أن كليهما قريب جدًّا من الآخر، حيث استطاع كثيرون التحول بسهولة من الفاشية إلى الشيوعية ومن الشيوعية إلى الفاشية في أوربا الوسطى والشرقية. وترجع أصول حزب البعث الذي تسيطر فروع له على سوريا، وكانت تسيطر على العراق حتى وقت قريب، إلى جماعة موالية للنازية التي كانت خاضعة لسيطرة فيشي، حيث عملت- برعاية ألمانية - على حشد التأييد لنظام حكم راشد علي الموالي للمحور في العراق في عام 1941. وكانت أصولها نازية - فاشية بدرجة

كبيرة. ولكن، مع تطورها، أصبحت أداة مناسبة للأنواع السوفييتية وشبه السوفييتية لنظام الحكم، والتي ازدهرت ذات يوم في أوربا الشرقية وبعض الأماكن الأخرى، حيث يكون الحزب جزءًا من الجهاز الحكومي. لكن حزب البعث لم يستطع النهوض بأعباء التوريث، مثلما استطاع الحزب الشيوعي القيام بذلك في الاتحاد السوفييتي منذ زمن طويل. وفي كلا فرعي البعثيين، كان هناك تحرك باتجاه التوريث المَلَكي في زعامة الحزب وديكتاتورية الدولة، وهو ما حقق نجاحًا في سوريا، وتم الإعداد له بشكل جيد ولم ينجح حتى الآن في العراق.

فكيف، إذن، تتخذ دول الشرق الأوسط قرار التوريث؟ وكيف فعلت ذلك في الماضي، وكيف تفعله الآن، وكيف ستفعله على الأرجح في المستقبل؟ هناك ثلاث طرق لذلك بصفة أساسية. أُولاها الانتخاب، وأعني بذلك الانتخاب الحر النزيه بأسلوب ديمقراطي، وهو ما يعني إجراء انتخابات في أوقات محددة سلفًا، حيث تكون القواعد والفرص متساوية لجميع الأحزاب المتنافسة ويلتزم الخاسر بالنتيجة. والطريقة الثانية، كما رأينا، هي التعيين، وعادة ما يكون ذلك - ولكن ليس بالضرورة- وراثيًا. وتكون الطريقة الثالثة للتوريث عن طريق العنف - اغتيال، انقلاب، انتفاضة، حرب أهلية، وأساليب مشابهة لحل المشاكل. ولا تُعوزنا الأمثلة على ذلك في تاريخ المنطقة، حيث أصبحت ما يمكن أن ندعوه ثوابتَ في أجزاء من المنطقة.

وما هي الأيديولوجيات والطموحات التي أثرت في مجرى الأحداث التي كنت أصفها للتو، وفي اعتماد المؤسسات والتخلي عنها وتشكيلها وتحولها؛ وقبول أو رفض الشرعية؛ واتخاذ قرار التوريث؟ على مدى زمن طويل حقًّا، كانت هناك أيديولوجيتان سائدتان في معظم دول الشرق الأوسط، وهما القومية والاشتراكية. ويمكن للمرء أن يضيف إليهما نَسلُهما غير الشرعي، الاشتراكية الوطنية، والتي كان لها أثر لا يُستهان به في بعض البلدان. واليوم، ففي سائر أنحاء المنطقة، نجد أن القومية والاشتراكية قد

فقدتا مصداقيتهما فعليًّا؛ الاشتراكية بإخفاقها، والقومية بنجاحها. وصارتا مهجورتين. وفي عام 1945م، كانت الاشتراكية ذات مكانة عظيمة. وفي أوربا القارية، حقق الاتحاد السوفييتي انتصارًا عسكريًّا مُدَويًا. وفي الانتخابات البرلمانية البريطانية في ذلك العام، هُزِمَ تشرشل وحلت محله حكومة عمال. وبدت الاشتراكية - من هذا النوع أو ذاك - على أنها منتصرة في طرفي أوربا، وانتشر تأثير الأفكار والسياسات والبرامج الاشتراكية من أنواع شتى في كافة أرجاء العالم العربي. وتبدو جميعها اليوم مبتذلة، بالية، مفلسة تمامًا. وبدلًا من أن تأتي بالحرية الموعودة، أتت بالاستبداد والتبعية؛ وبدلًا من الرخاء الموعود، أتت بالفقر والبؤس. وتبدو أنظمة الحكم الاشتراكية، في جميع أنحاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، سيئة للغاية.

وهكذا، نجد حالة من التحرر من الوهم. فالأفكار القديمة لم تُجدِ نفعًا. فماذا عساه المرء أن يفعل بدلًا من ذلك؟ من بين السمات اللافتة للغاية في العالم العربي اليوم، إنه ما من زعيم عربي واحد يحظى بأي تأييد خارج بلده، كما حَظيَ ناصر - على سبيل المثال - عندما كانت الوحدة العربية في أوَجِّها، أو حتى داخل بلده نظرًا لاحتياج هؤلاء الزعماء إلى قَدْرٍ كبير من القوة والقمع للبقاء في السلطة.

وماذا يوجد أيضًا في هذه الحالة من التحرُّر من الوهم، والتي يتم التعبير عنها -بكل وضوح- في وسائل الإعلام، والأحاديث، وأي مكان آخر نولي وجوهنا شطره؟ هناك فكرتان رئيسيتان تتنافسان في منطقة الشرق الأوسط حاليًا، وتشخيصان لعِلَّة المجتمع ووصفتان لعلاجه. إحداهما هي النهج الحداثي، العلماني عادةً، وهي الفكرة القائلة بأنه من الممكن والضروري للأراضي الإسلامية أن تصبح جزءًا من الحضارة الحديثة؛ وبعبارة أخرى، فهي تقول بأن المنطقة تعاني التخلف والفقر بسبب تشبثها بأفكار ومؤسسات عتيقة، وأن العلاج يكون بالتحديث. ولم يَعُد مسموحًا باستخدام مصطلح «يُغرِّب» Westernize، الذي كان شائعًا ذات يوم، إلا بمعنى سلبي، لكن

كلمة «يُحدِّث» modernize في هذه الوصفة تعني نفس الشيء تقريبًا. وكانت هذه هي الفلسفة الأساسية للجمهورية التركية، والتي صاغها كمال أتاتورك بوضوح وتم الإبقاء عليها في الجمهورية التركية من قِبل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم خلفاءه. ويوجد في البلدان العربية الخاضعة لحكم استبدادي حتى الآن أعدادٌ متزايدة تؤمن بذلك النهج الأساسي. وهم يرون أن العلاج يكون بالتحديث، والدمقرطة كجزء أساسي منه. وتتعالى أصوات أصحاب هذا الرأي مع تزايد نشاطهم.

والتشخيص الآخر مغاير تمامًا. ويرى أصحابه أن عِلَّة العالم الإسلامي تكمن في أن المسلمين لم يكونوا أوفياء لتقاليدهم المتوارثة بتركهم الطريق الصحيح واتباعهم الطرائق الأجنبية، وتقليدهم للكفار، والسماح لأنفسهم بأن يتأثروا بالغير ويسلِّمُونَه قيادهم، وهذا هو السبب في اعتلال مجتمعاتهم وبؤسها. ومن المؤكد أن العلاج يكون بالعودة إلى الجذور، إلى الإسلام الصحيح. وتحظى نسخة مُعدَّلة للإسلام بالتعظيم والإجلال باعتباره الأيديولوجية الرسمية للجمهورية الإيرانية الإسلامية. وهناك تعبير عن نسخة أخرى للإسلام في بيان بن لادن وكتاباته الأخرى، والتي ينفذها تنظيم القاعدة بطرق شتى. وهنا، يوجد عنصر آخر للخطر. فالجمهورية الإيرانية الإسلامية شيعية، ومن ثم فهي الأكثر نضالًا منذ انتخابات 2005. وأسامة بن لادن سُني بشكل جهادي، كمؤيديه. وكانت هناك خلافات ومنازعات بين السُّنة والشيعة تعود إلى البدايات الأولى للإسلام، لكنها لم تصل قط في الماضي إلى ذلك المستوى من المرارة الذي أثار الحروب الدينية بين المسيحيين واضطهادات العالم المسيحي، وبخاصةٍ إبان حركة الإصلاح الديني وفي أعقابها. وهناك دلائل مُقلِقة على وجود تطور كهذا في العالم الإسلامي اليوم.

ويتواصل الصراع حتى في تركيا وإيران. وقد صوتت نسبة كبيرة من الناخبين الأتراك لصالح حزب إسلامي أسس حكومة إسلامية. ويزعم المتحدثون باسمه أنهم حزب ديمقراطي إسلامي لا يختلف عن الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوربا وفي الداخل

على حد سواء في نظام حكم ومجتمع ديمقراطيين. ويتهم مُنتقِدوه الحكومة بمحاولة تقويض مبدأ فصل الدين عن الدولة، والذي كان أساسيًا للنظام الكمالي وإِحداث حركة إحياء إسلامية. وسيثبت الزمن ذلك. وفي إيران، لا نعرف أية نسبة من الناخبين يمكن أن تصوت لصالح نظام حكم علماني، وهذا الخيار غير مسموح به في ثيوقراطية إسلامية. لكنه من الواضح، من خلال دلائل شتى، أن عددهم ليس بقليل.

والآن، نجد أن المركز الرئيسي للصراع هو العراق، حيث أثارت محاولة إيجاد ديمقراطية عربية مخاوفَ شديدة - في أوربا وفي أوساط بعض الدوائر الأمريكية - من أن تخفق؛ وفي الشرق الأوسط - على نحو أكثر إلحاحًا - من أن تنجح، وبذلك يتعرض الطغاة والمستبدون الذين يحكمون بعض بلدان المنطقة للخطر. وتثير محاولة جلب الديمقراطية إلى العراق وأماكن أخرى من العالم العربي حفيظة أعداء أقوياء: أولهم، أولئك الذين يسعون للإبقاء على أنظمة الحكم الاستبدادي القائمة وتوطيد دعائمها عن طريق إحياء نظام حكم صدام حسين الاستبدادي البائد؛ وثانيهم، أولئك الذين يتمثل هدفهم المعلن في القضاء على كافة ما يُطلق عليها أنظمة حكم متغربة وإقامة ثيوقراطية إسلامية شاملة، سُنية أو شيعية.

ومن الواضح أن هناك فروقًا كبرى في كلٍّ من السياسة والغرض بين هذه الجماعات المختلفة وداخلها، لكنها تقاتل معًا ضد عدو مشترك في الوقت الحالي- تمامًا مثلما قاتلت الديمقراطيات والسوفييت معًا ضد المحور، ثم استأنفت صراعها عندما تم القضاء على المحور. ومن المؤكد أنهم يتوقعون القيام بنفس الشيء، إذا ومتى حققوا النصر على الغرب في الصراع الحالي.

والوسيلة الديمقراطية المثالية للتوريث الشرعي هي الانتخاب؛ ولقد كانت الانتخابات العراقية التي جرت في عام 2005 فرصة كبرى في هذا الصدد، وفي التاريخ الطويل أيضًا لمهد الحضارات الذي ندعوه الآن بالشرق الأوسط.

وكانت هذه الانتخابات، أولًا وقبل كل شيء، إنجازًا للشعب العراقي الذي أظهر حكمة وشجاعة؛ حكمة في إدراك معنى الحرية على الرغم من أنه كان يجهلها، وشجاعة في تطبيقها برغم الخطر وقِلة الخبرة.

ومن المُحزِن أن كثيرًا من العراقيين يدفعون حياتهم ثمنًا في الصراع الدائر لنَيل الحرية أو الاحتفاظ بها. وترى أعداد متزايدة من مواطنيهم الآن، وبخليط من مشاعر الفخر والشفقة، في ضحايا الأعمال الإرهابية - وليس مُرتَكبِيها- شهداءَ وأبطالًا لقضيتهم. وقد حقق العراقيون تقدمًا هائلًا نحو الديمقراطية، عن طريق إجراء انتخابات نزيهة وتنافسية بادئ الأمر أعقبها تفاوض حر بشأن سلسلة من اتفاقات التسوية لتشكيل حكومة ائتلافية تضم مختلف العناصر، حتى المتصارع منها في السابق. وفي بلد لم يعرف الحرية والمصالحة على حد سواء، فهذه خطوات عملاقة.

ولكن، تبقى خطوة أخرى هامة. ويبدو أن هناك افتراضًا كامنًا لدى الأحزاب العراقية - ولدى البعض، على الأقل، ممن يتمنون لها الخير والناصحين لها في الخارج - بأنه لكي يكون جزءًا من عملية سياسية، يتعين على المرء أن يكون جزءًا من الحُكم بطريقة ما. وإذا ما عجز عن ذلك، لن يكون له أي دور في العملية السياسية، ويكون الخيار الوحيد أمامه هو الخضوع أو المقاومة، وتتخذ الأخيرة شكل المقاطعة أو التخريب أو الإرهاب أو العصيان المسلح.

وهذه مغالطة خطيرة. فهناك مُكوِّن أساسي آخر لأي نظام ديمقراطي، ألا وهو المعارضة الديمقراطية الموالية. ومهمة هذه المعارضة ليست معارضة نظام الحكم، على الرغم من أنها قد تحاول ذلك من خلال عمليات ديمقراطية لتعديل أدائه الوظيفي أو تقويمه. فمهمة المعارضة الديمقراطية هي معارضة الحكومة، والعمل جاهدة على إسقاطها واستبدالها في الانتخابات التالية في الوقت الذي تُخضِع فيه تصرفات الحكومة وتصريحاتها وسياساتها لتدقيق صارم لكنه نزيه. وأهمية المعارضة معترف بها حتى في

بعض ديمقراطيات العالم الزائفة التي تزين نفسها بمعارضة زائفة مستأنَسة ومذعِنة. وهذا غير كافٍ. ولابد للمعارضة أن تكون حقيقية وحرة، وذات فرصة حقيقية ومتساوية للفوز. وبغير ذلك، تكون العملية الديمقراطية منقوصة كمباراة كرة قدم بفريق واحد فقط.

وفي بريطانيا، فالاسم التقليدي لأولئك الذين يجلسون قُبالة مقاعد الحكومة في البرلمان، ومن ثم يواجهونها ويعارضونها على أساس يومي هم «المعارضة الموالية لصاحبة الجلالة». ويثير هذا المصطلح أحيانًا الازدراء أو عدم الفهم في البلدان ذات الأعراف السياسية المختلفة، لكنها تعبر عن حقيقة هامة. ففي أية ديمقراطية عاملة، تكون المعارضة الموالية مكونًا أساسيًّا، ولابد أن يكون الولاء والمعارضة صادقين.

فما هو دور ما ندْعوه - في زهو- بالعالم الحر في هذا الشأن؟ لا أحد يستطيع منح الحرية، ناهيك عن فرضها. لكننا نستطيع المساعدة في إزالة العقبات، لا سيما مساعدة شعوب الشرق الأوسط في التخلص من الأيديولوجية الفاشية الوافدة وأدوات الحكم الاستبدادي التي كبتت تقاليدهم الإسلامية الأقدم للحكم الشرعي، المقَيَّد والمسئول، وحلت محلها. ولا تزال هذه العقبات قائمة في بعض بلدان المنطقة، وسيقوم حكام تلك البلدان، المهددون بشكل قاتل بتفجر الحرية، بكل ما يستطيعون القيام به لقمعها.

وقد كسبت قضية الحرية معركة كبرى، لكنها لم تكسب الحرب بعد. فالديمقراطية في العراق، وأماكن أخرى من المنطقة، تواجه تهديدًا مزدوجًا: من أعداء غِلاظ القلوب وثَابِتي العزم من ناحية، ومن أصدقاء متقلبين ومترددين من ناحية أخرى. ولابد لنا أن ننحاز للديمقراطيين العراقيين، حتى وإن كان اختيارهم للحكام ليس كما قد يفضله البعض منا. فالعراق بلدهم والحرية - الانتخاب الحر - تعني أن الخيار لهم.

لكن دورنا كان، وسيظل لبعض الوقت، حاسمًا. وفي المراحل المتعاقبة، مَكَّنَ العالم الحر الشعوب الأوروبية والآسيوية التي يحكمها المحور من إيجاد الديمقراطية أو إحيائها. وقد ساعدنا مؤخرًا في منح شعوب الكتلة السوفييتية السابقة فرصةَ القيام بنفس الشيء، والبعض في سبيله إلى ذلك بالفعل. والآن، حان الوقت لبلدان الشرق الأوسط أن تنضم إلى العالم الحر وتستعيد مكانتها اللائقة في طليعة الحضارة.

*****

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

176

10

أهمية التاريخ
نسخة طبق الأصل: منظمة المؤتمر الإسلامي، الاتحاد الأوروبي، فرنسا

دعوني أبدأ بالإعراب عن شكري للداعين إلى عقد هذا الاجتماع لمنحي فرصة المشاركة وامتياز التحدث إليكم. أما وقد قُلت ذلك، فأنا أشعر بأنه لزامًا علي أن أُتبِعَه بكلمة اعتراف واعتذار. فعلى عكس الغالبية العظمى من المشاركين في هذا الاجتماع، فأنا لست مشاركًا في العملية السياسية من قريبٍ أو بعيد، سواء كسياسي أو موظف حكومي أو حتى صحفي. فأنا أتحدث إليكم كمؤرخ؛ شخص يتعامل مع الماضي بحكم المهنة، ومع الحاضر هامشيًّا، ومع المستقبل نادرًا جدًّا. وأسوأ من ذلك، أنني مؤرخ متقاعد؛ وبذلك، فحتى الماضي خاصتي عتيق إلى حدٍّ ما. ورغم ذلك، أعتقد بأن التاريخ هو شيء ما مفيد، والواقع أنني أود أن أُضيف قائلًا إنه شيء أساسي. وللمشاركة في هذا الاجتماع، سأحاول تقديم التاريخ من منظور تاريخي وليس من منظور النزاع السياسي أو الوطني أو الطائفي.

والتاريخ بالنسبة للمجتمع بمنزلة الذاكرة للفرد. والمجتمع الذي يهمل تاريخه ويتغذى على تاريخ مُحَرَّفٍ، مجتمع يعاني فقدان الذاكرة أو العُصَاب. وهذا موقف خطير لأي مجتمع يتواجد فيه.

ونسيان التاريخ أو تحريفه أمر خطير، والتاريخ لديه ميل لإعادة إثبات ذاته، وأحيانًا يكون ذلك على حين غرة وبعنف، كما فعل في 11 سبتمبر.

وذلك هو ما يأتي بخطر جديد: خطر إساءة الفهم أو التفسير وخطر الإهمال،

ويُضَاف إليهما الآن خطر تضخيم عنصر ما أو آخر في موقف كهذا. ولم يكن ما جاء به 11 سبتمبر تغييرًا في حقائق الأمور التي تظل كما كانت من قبل إلى حد كبير، لكنه تغييرٌ في الفهم المشترك لتلك الحقائق من كافة الجوانب. ونحن هنا في اجتماع لمنظمة المؤتمر الإسلامي والاتحاد الأوروبي، أي أننا في اجتماع لهيئتين تُعَرَّفان، للوهلة الأولى، بشكل مختلف. فإحداهما تُعَرَف بدين مشترك، والحقيقة أنها المنظمة الدولية الوحيدة التي تُعَرَّف بالدين في عالم الحاضر. وتُعَرَّف الأخرى ظاهريًّا كقارة من الناحية الجغرافية. لكن تلك القارة عُرِفَت بالعالم المسيحي منذ وقت ليس بطويل، ومن الواضح أن هناك كثيرين لا يزالون ينظرون إليها، ويفهمونها، ويعتقدون بأنها العالم المسيحي أو العالم ما بعد المسيحي إذا ما استخدمنا مصطلحًا شائعًا على نحو متزايد. وتربط بينهما علاقة تاريخية طويلة. ولنتحدث بصراحة ونسمي الأشياء بأسمائها الصحيحة؛ فقد كان سجلًا طويلًا للصراع. ولا أريد الدخول في مناقشة للنظريات الدارجة حاليًا حول صدام الحضارات. وفي هذا الصدد، دعوني أكتفي بالقول بأن استخدام كلمة حضارة civilization بصيغة الجمع يدل بالفعل على تقدم عظيم بالنسبة لمعظمنا. وفي الاستخدام الشائع للبشرية منذ الماضي البعيد وحتى أول أمس - إذا جاز لنا التعبير- كانت الحضارة تعنينا نحن، ولم تكن البقية متحضرة. وكوننا نتحدث عن الحضارات بصيغة الجمع، فهذا علامة على التقدم ويعطينا الأمل إذا ما نجحنا في تفادي الشَّراك الواضحة.

وباستخدام اللغة الجغرافية، فقد كانت العلاقة الطويلة بين العالم المسيحي والإسلام، بين أوربا والشرق الأوسط، علاقة صراع في أغلب الأحيان: سلسلة طويلة من الحروب التي بدأت في القرن السابع مع تقدم الجيوش الإسلامية داخل الأراضي البيزنطية المسيحية آنذاك، سوريا، مصر، فلسطين، شمال أفريقيا وأجزاء من أوربا؛ والهجوم الأوروبي المضاد ومحاولة إعادة الفتح - الحملات الصليبية - والهجمات الإسلامية الجديدة للقبيلة الذهبية Golden Horde على روسيا وللإمبراطورية العثمانية على أوربا، ثم الهجمات المسيحية المضادة مجددًا؛ والإمبراطوريات المتنافسة، وتوسع العثمانيين في قلب أوربا وتوسع الإمبراطوريات الأوروبية باتجاه قلب الإسلام لاحقًا. وهذه عملية

متواصلة استمرت طوال معظم فترات القرن الأخير من القرون الأربعة عشر. وسنكون مخادعين لأنفسنا بشكل خطير إذا زعمنا أنه لم يحدث قط، وزعمنا أيضًا أنه حتى لو كان قد حدث، فهو لا يهُمنا. والحقيقة أنه مهم.

لكني أعتقد أن هناك نقطة أساسية بالغة الأهمية في هذا «الجدل الكبير» كما أسماه مؤرخ القرن الثامن عشر الإنجليزي جيبون Gibbon. وأنا أُفَضِّل هذه الكلمة على الصِدام clash بين العالم المسيحي والإسلام. وهذه النقطة الأساسية الهامة حقًّا مفادها أن ما أدى إلى انقسامهما ودخولهما في صراع لم تكن الاختلافات بل أوجه الشبه بينهما. فالإسلام والمسيحية كلاهما دينان من نفس النوع إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا، ولهما تاريخ مشترك وخلفية مشتركة وعدد كبير من المعتقدات المشتركة. وعندما يكون لديك دينان بنفس المفاهيم الذاتية ويطالبان بنفس الحقوق في نفس المنطقة الجغرافية، يكون صراع بينهما شبه حتمي. ولكن، حتى وإن كان الوضع كذلك، فقد كان هناك نوع من الوحدة في الصراع. واستطاع المسيحيون والمسلمون، طوال القرون الوسطى، الامتناع عن المنازعات. واستطاعا أن يتجادلا على نحو ذي مغزى وأن يفهم كل منهما الآخر. وعندما كان شخص مسيحي يقول لمسلم أو شخص مسلم لمسيحي «أنت كافر، وستحترق في نار جهنم»، كان كل منهما يفهم ما يعنيه الآخر بالضبط لأن كليهما كان يقصد نفس الشيء تحديدًا. فجنَّتَاهُما مختلفتان بعض الشيء، لكن جهنم واحدة عندهما. وكان متوقعًا لمثل هذا النوع من الحوار أن يكون بلا معنى بين مسيحي أو مسلم من ناحية وبوذي أو كونفوشيوسي من ناحية أخرى. فلم يكن هناك ما يكفي من التراث المشترك والعقيدة المشتركة لجعل التواصل أمرًا ممكنًا.

وكما قال المؤرخ الألماني كارل هينريش Carl Heinrich في مطلع القرن العشرين، فالخط الحقيقي الفاصل بين الشرق والغرب ليس الخط الفاصل بين العالم المسيحي والإسلام بل الخط الفاصل بين الإسلام وما أسماه بـ «آسيا الحقيقية» the real Asia الواقعة وراءه. وفي هذه المعتقدات والطموحات المشترَكة، يوجد على الأرجح - حسب اعتقادي - غاية الأمل في تعاون وتفاهم بينهما مستقبلًا. ويصير هذا الأمر ممكنًا أكثر

فأكثر مع تنامي المعرفة على كلا الجانبين؛ ومع تزايد معرفة كل منهما بالآخر، يتوصل كل منهما إلى فهم الآخر بشكل أفضل. وتوجد الآن صعوبات واضحة في تحقيق هذا، وهناك عقبات جَلية أمام هذا الفهم الأفضل، لكن الشيء الذي أعتقد بأنه يعطينا أكبر قدر من الأمل هو وجود الأساس الذي يقوم عليه هذا الفهم في التراث الثقافي، وكذا الديني، المشترك.

ومن المؤكد، وجود أخطار حاليًا. ومن السهل للغاية، محاولة تشكيل وحدة بين هذه القارة وهذا الدين على أساس مظاهر الاستياء والتحيُّز المشتركة ضد القارات والأديان الأخرى. ويمكن للبعض أن يذهب لأبعد من ذلك في محاولة لتخصيص مرتبة ثالثة للاتحاد الأوروبي خَلَفًا للرايخ الثالث، والاتحاد السوفييتي بوصفه مَعقِلًا لمعاداة التغريب ورَاعٍ لقضايا معاداة الغرب، ومن المؤكد أن الغرب قد تقدم غربًا عبر الأطلنطي - في غضون ذلك - من أوروبا الغربية إلى أمريكا الشمالية.

وذلك أمر خطير، ويمكن للمرء أن يدرك أنه قد يأتي ببعض الإشباع العاطفي المباشر، وربما ميزة تكتيكية مؤقتة أيضًا. لكنه من المؤكد أنه ذاتي التدمير على المدى البعيد، بالنسبة لكافة الأطراف المعنية. ومما لا شك فيه، أن توحيد الاثنين لقواهما ضد أعدائهما المشتركين الحقيقيين هو الأكثر أهمية وقيمة ونفعًا بكثير.

وتتفق التقاليد الغربية والشرق أوسطية في تعريف الحكم الفاسد بالاستبداد والظُّلم. وعادة ما تختلفان في تعريف الحكم الرشيد. ففي الغرب، تم تعريفه بالحرية؛ وفي العالم الإسلامي، تم تعريفه بالعدل. وهكذا، يكون التناقض: العدل والاستبداد في مقابل المفهوم الغربي للحرية والاستبداد. لكن العدل والحرية آخذان في اتخاذ نفس المعنى على نحو متزايد. والآن، أعتقد أنه قد حان الوقت لتوحيد القوى ضد الأعداء المشتركين: الجهل والتعصب الأعمى، الفقر والتخلف، الاستبداد والإرهاب سعيًا لتحقيق منافع مشتركة. وبذلك، تكون الحرية والعدل شيئين أساسيين لكل ما تَقَدَّم.

*****

11

الحرية والعدالة في الإسلام

من محاضرة أُلقيت في 16 يوليو من عام 2006 على متن السفينة كريستال سيرينيتي خلال رحلة بحرية كلية هيلسديل في الجزر البريطانية

يبدأ التاريخ الحديث للشرق الأوسط، بإجماع المؤرخين، في عام 1798، عندما وصلت الثورة الفرنسية إلى مصر في شكل قوة تدخل سريع (حملة) صغيرة بقيادة الجنرال الشاب نابليون بونابرت الذي أخضعها ثم حكمها بسهولة مفزعة لفترة قصيرة. وأعلن جنرال بونابرت - ولم يكن إمبراطورًا بعد - للمصريين أنه قد أتى إليهم نائبًا عن الجمهورية الفرنسية التي تأسست على مبادئ الحرية والمساواة. ونحن نعرف شيئًا عن ردود الأفعال تجاه هذا الإعلان من خلال الأدبيات المستفيضة للعالم العربي الشرق أوسطي. ولم تشكل فكرة المساواة أية مشكلة كبيرة. فالمساواة شيء أساسي حقًا في العقيدة الإسلامية: جميع المؤمنين الصادقين متساوون. ومن المؤكد أنه لا تزال هناك ثلاث فئات «دُنيا» من الشعب مستثناة من ذلك: العبيد، المشركون، النساء. لكن فكرة المساواة كانت مفهومة بوجه عام. ولم يؤتِ الإسلام الشرق أي شيء قَط يشبه النظام الطائفي في الهند، كما أنه لم يؤتِ الغرب أي شيء يشبه الأرستقراطيات ذات الامتيازات في أوربا المسيحية. وكانت المساواة شيئًا ما عرفوه واحترموه ومارسوه بدرجة كبيرة، لكن الحرية كانت شيئًا آخر.

وبحسب استخدامها في اللغة العربية آنذاك، لم تكن الحرية مصطلحًا سياسيًا بل قانونيًا: أنتَ حرٌّ ما لم تكن عبدًا. ولم تُستخدم كلمة حرية liberty كما نستخدمها في العالم

الغربي ككناية عن الحكم الرشيد. ولذلك، فقد تسببت فكرة الجمهورية التي قامت على مبادئ الحرية في إحداث بعض الالتباس والحيرة.

وبعد مرور بضع سنوات، أَلَّفَ الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، الذي سافر إلى باريس كمشرف خصوصي لأول بعثة من الطلاب المصريين إلى أوربا، كتابًا عن مغامراته وشرح اكتشافه لمعنى الحرية. وكتب يقول إنه عندما يتحدث الفرنسيون عن الحرية فهم يقصدون ما يقصده المسلمون عندما يتحدثون عن العدالة. وبمساواته بين الحرية والعدالة، دَشنَ مرحلة جديدة تمامًا للخطاب السياسي والعام للعالم العربي، ومن ثم العالم الإسلامي على نطاق أوسع.

هل الحرية ذات الطابع الغربي قابلة للنقل؟

ما هي إمكانية تحقيق الحرية في العالم الإسلامي، بالمعنى الغربي للكلمة؟ إذا نظرت في الأدبيات الحالية، ستجد وجهتي نظر شائعتين في الولايات المتحدة وأوروبا. وتؤكد أولاهما أن الشعوب الإسلامية عاجزة عن الوصول إلى الحكم اللائق، المتحضر. وبناءً عليه، يـجب أن يكون هدف سياستنا الخارجية هو ضمان أن يكون هؤلاء تابعين لنا our tyrants وليسوا تابعين لغيرنا، أن يكونوا أصدقاء وليسوا أعداءً لنا. وتحظى وجهة النظر هذه بتأييد كبير جدًّا في إدارات ووزارات الشؤون الخارجية وتُعرَف عادةً، وهذا ليس بالمستغرب، بوجهة النظر «المؤيدة للعرب» pro-Arab. ومن المؤكد أنها ليست مؤيدة للعرب بأية حال. فهي تكشف عن جهل بماضي العرب وازدراء لحاضرهم وعدم اهتمام بمستقبلهم. وطبقًا لوجهة النظر الثانية الشائعة، فالطرائق العربية مختلفة عن طرائقنا. ولابد من السماح لها بالتطور وفقًا لمبادئ العرب الثقافية، لكنه من الممكن لهم - كما هو الحال بالنسبة لأي شخص آخر في أي مكان آخر من العالم، وبمساعدة حكيمة من الخارج، وبخاصةٍ من الولايات المتحدة، إنشاء مؤسسات ديمقراطية من نوع ما. وتُعرَف وجهة النظر هذه بوجهة النظر «الإمبريالية»، وقد ظلت موضع استهجان وإدانة شديدة.

وعند التفكير بشأن وجهتي النظر هاتين، من المفيد الرجوع للوراء، وإلقاء نظرة على ما كان عليه المجتمع العربي والإسلامي ذات يوم وكيف تم تحويله في العصر الحديث. والفكرة القائلة بأن حال ذلك المجتمع الآن هي ذات الحال التي ظل عليها دائمًا، هي فكرة خاطئة تمامًا. فديكتاتورية صدام حسين في العراق، أو ديكتاتورية مبارك الأكثر ودًّا في مصر، لا أصل لها جميعًا في الماضي العربي أو الإسلامي. ودعوني أقتبس لكم من رسالة كتبها كونت دي شوازول-جوفير- Gouffier Count de Choiseul، السفير الفرنسي في إسطنبول، في عام 1786 - قبل الحملة الفرنسية بثلاث سنوات - مُحاوِلًا شرح السبب وراء إحرازه تقدمًا بطيئًا في المهام المُوكَلة إليه من قِبل حكومته في التعامل مع الحكومة العثمانية، حيث يقول: «الأمور هنا ليست كما في فرنسا، حيث الملك هو السيد الأوحد ويفعل ما يشاء». «هنا»، يقول، «يتعين على السلطان أن يستشير». عليه أن يستشير أصحاب المناصب العليا السابقين وزعماء الجماعات المختلفة، وهلم جرا. وهذه عملية بطيئة. وهذا السيناريو مغاير جذريًّا للصورة الشائعة للحكم الشرق الأوسطي اليوم. وهو وصف لم يَعُد صحيحًا نظرًا لحدوث عدد من التغيرات.

التحديث والنفوذ النازي والسوفييتي

وأول هذه التغيرات ما يمكن للمرء أن يُطلِق عليه تحديث. ولم يَقُم به الإمبرياليون، في أغلب الأحوال، بل حكام الشرق الأوسط بعدما أدركوا - بشكل مؤلم - أن مجتمعاتهم متخلفة مقارنة بالعالم الغربي المتقدم. وقرر هؤلاء الحكام أن ما يتعين عليهم القيام به هو التجديث أو التغريب. وكانت نواياهم طيبة، لكن العواقب كانت كارثية في أغلب الأحيان. وكان ما فعلوه هو زيادة سلطة الدولة والحاكم بشكل هائل بوضعها تحت تصرف الجهاز الحديث بأكمله للرقابة والقمع والتلقين. وفي ذات الوقت، كان الأسوأ من ذلك حقًّا، قيامهم بتقييد أو القضاء على قوى المجتمع التقليدي التي كانت تقيد أوتوقراطية الحاكم في السابق. وفي المجتمع التقليدي، كانت هناك أنظمة عريقة: تجار

البازار، الكتبة، النقابات، أعيان البلد، المؤسسة العسكرية، المؤسسة الدينية، وهلم جرا. وكانت هذه جماعات قوية في المجتمع، ولم يكن رؤساءها يُعَينون من قِبل الحاكم لكنهم ظهروا من داخل الجماعات. ولم يستطع أي سلطان، مهما أُوتي من قوة، أن يفعل الكثير دون الإبقاء على علاقة ما مع هذه الأنظمة المختلفة في المجتمع. وهذه ليست ديمقراطية، حسب استخدامنا لتلك الكلمة حاليًا، لكن المؤكد هو أنه حكم مُقَيَد ومسئول. ونجح النظام. ووضع التحديث حدًا لذلك. وظهرت طبقة حاكمة جديدة، تحكم من المركز وتستخدم الجهاز الحكومي لتحقيق أغراضها.

وكانت تلك هي المرحلة الأولى في القضاء على النظام القديم. ويمكننا التأريخ للمرحلة الثانية بدقة. ففي عام 1940، استسلمت الحكومة الفرنسية للمحور وشكلت حكومة متواطئة مع المحتل بمكان يُدعى فيشي Vichy. وكانت الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية، في غالبيتها، بعيدة عن متناول النازيين، وهو ما كان يعني أن حكام المستعمرات الفرنسية كان لهم حرية الاختيار: الوقوف إلى جانب فيشي أو الانضمام إلى شارل ديجول الذي شكل اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني في لندن. واختارت الأغلبية الساحقة فيشي، وهو ما كان يعني أن إقليم سوريا - لبنان، الخاضع للانتداب الفرنسي في قلب الشرق العربي، كان مفتوحًا على مصراعيه أمام النازيين آنذاك. وكان الحاكم وكبار موظفيه في إدارة إقليم سوريا - لبنان يأخذون أوامرهم من فيشي الذي كان بدوره يأخذ أوامره من برلين. ودخل النازيون الإقليم وبذلوا جهدًا دعائيًّا ضخمًا، حتى إنهم تمكنوا من التحرك من سوريا شرقًا إلى داخل العراق وأنشأوا - لفترة قصيرة - نظام حكم فاشي مُوالٍ للنازيين. وفي تلك الفترة، شُكِّلَت الأحزاب السياسية التي كانت نواة لما أصبح فيما بعد حزب البعث. وفي نهاية الأمر، قام الحلفاء الغربيون بطرد النازيين من الشرق الأوسط وقمع هذه التنظيمات. لكن الحرب انتهت في عام 1945، ورحل الحلفاء. وبعد مرور بضع سنوات، جاء السوفييت ووطدوا دعائم تواجدهم القوي بشكل هائل في مصر، وسوريا، والعراق، والعديد من البلدان الأخرى؛ وجاءوا بالممارسة السياسية

ذات الطابع السوفييتي. وكان التحول من النموذج النازي إلى النموذج الشيوعي غاية في البساطة والسهولة، ولم يكن يتطلب سوى بضعة تعديلات بسيطة، وسار بشكل جيد نسبيًّا. وذلك النوع من الحكومات التي واجهناها في الشرق الأوسط في السنوات الأخيرة. وأود أن أكرر هنا وأؤكد مجددًا أن ذلك ليس له أي علاقة بالماضي العربي أو الإسلامي التقليدي.

الثورة الإيرانية والقاعدة

أود أن ألفت انتباهكم إلى الثورة الإيرانية التي قامت في عام 1979. وكثيرا ما يُسَاء استخدام كلمة ثورة revolution في الشرق الأوسط، حيث تُستخدم في واقع الأمر للدلالة على كل تغيير في الحكم. لكن الثورة الإيرانية كانت ثورة حقيقية، شأنها في ذلك شأن الثورتين الفرنسية والروسية. فقد أحدثت تغيرًا عظيمًا في إيران، وتحولًا هائلًا للسلطة اجتماعيًّا واقتصاديًّا ودينيًّا. وكالثورتين الفرنسية والروسية في بداياتهما، كان لها أثر كبير أيضًا في العالم الذي يتقاسم معه الإيرانيون عالمًا ذا خطاب مشترك، ألا وهو عالم الإسلام. وأذكر أنه في أعقاب الثورة الإيرانية بوقت قصير، كنت في زيارة لأندونيسيا حيث دُعِيت لإلقاء محاضرات في الجامعات الدينية. ولاحظت في مهاجع الطلاب وجود صور للخُميني في أنحاء المكان، على الرغم من أن خُميني - شأنه شأن الإيرانيين عمومًا - شيعي، بينما الإندونيسيين سُنة. ولم يكن الإندونيسيون عمومًا يُبدون اهتمامًا كبيرًا بما كان يحدث في الشرق الأوسط. لكن الثورة كانت حدثًا هامًّا. وقد مرت الثورة الإيرانية بمراحل مختلفة معروفة - عُرِفَت من الثورتين الفرنسية والروسية - وكان لها أثر كبير في كافة أنحاء العالم الإسلامي.

والمرحلة الثالثة والأحدث للإحياء الإسلامي هي تلك المرتبطة باسم القاعدة Al Qaeda. وهنا، أود أن أُذَكِركم بالأحداث التي وقعت قرب نهاية القرن العشرين: هزيمة الروس في أفغانستان، وانسحاب الجيوش المهزومة إلى روسيا، وانهيار الاتحاد

السوفييتي وتفككه. وقد اعتدنا النظر إلى ذلك على أنه انتصار غربي أو، بالأحرى، انتصار أمريكي في الحرب الباردة. ولم يكن شيئًا من هذا القبيل في العالم الإسلامي. فقد كان مجرد انتصار للمسلمين في جهاد. وإذا كنا منصِفين بهذا الشأن، فلابد أن نعترف بأن هذا التفسير لِما حدث لا يفتقر إلى المعقولية. وفي جبال أفغانستان التي فتحها السوفييت وكانوا يحاولون بسط سلطانهم عليها، تمكنت حركة طالبان من إلحاق الهزائم - الواحدة تلو الأخرى- بالقوات السوفييتية، وطرد الجيش الأحمر من البلاد مهزومًا مكسورًا في نهاية الأمر.

وبفضل وسائل الاتصال والإعلام الحديثة، لدينا إحاطة تامة بنظرة القاعدة إلى الأشياء. فأسامة بن لادن رجل مُفَوه وصافي الذهن حقًّا، وأعتقد أنه - إجمالًا - صادق تمامًا في طريقة شرحه للأمور.

وهو يرى، كما يرى أتباعه، أن هناك صراعًا متواصلًا بين الدينين العالميين - المسيحية والإسلام - بدأ مع ظهور الإسلام في القرن السابع وظل دائرًا منذ ذلك الحين. وكانت الحملات الصليبية أحد مظاهره، ولكن كانت له مظاهر أخرى كثيرة. فهو صراع متواصل من الهجوم والهجوم المضاد، والفتح وإعادة الفتح، والجهاد والحملة الصليبية، لينتهي - هكذا يبدو - بانتصار حاسم للغرب وهزيمة الإمبراطورية العثمانية، آخر الدول الإسلامية العظيمة، وتقسيم معظم العالم الإسلامي بين القوى الغربية. وكما عبر عنها أسامة بن لادن: «في هذه المرحلة النهائية من الصراع الدائر، تم تقسيم عالم الكفار بين القوتين العظمين، الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. وها نحن قد هزمنا الأصعب والأخطر من بين الاثنتين. وسيكون التعامل مع الأمريكان المُدلَّلين المتخنثين أمرًا سهلًا». ويلي ذلك ما أصبح الوصف المألوف للأمريكان والابتهالية والتلاوة المعتادة للهزائم والانسحابات الأمريكية: فيتنام، بيروت، الصومال، الواحدة تلو الأخرى. وكان الموضوع العام أنهم: لا يستطيعون تقبله. اضربهم وسيفرون. كل ما عليك القيام

به هو أن تضربهم بمزيد من القوة. ويبدو أن هذا قد حصل على تأكيد نهائي خلال التسعينيات من القرن العشرين، عندما لم تأتِ الهجمات - الواحدة تلو الأخرى- على السفارات والسفن الحربية والثكنات بأية ردة فعل تجاوزت عبارات الغضب وتوجيه صواريخ باهظة الثمن بالخطأ نحو الأماكن النائية وغير المأهولة بالسكان، وانسحابات فورية في بعض الأماكن كما حدث في بيروت والصومال.

واعتُبِرَ ما حدث في 9/ 11، من قِبل مُرتَكبِيه ورُعَاته، على أنه ذروة المرحلة السابقة وتدشين للمرحلة التالية، حيث تم نقل الحرب إلى داخل معسكر العدو لتحقيق انتصار حاسم. وجاءت ردة الفعل تجاه 9/ 11 كمفاجأة بغيضة. فقد كانوا يتوقعون المزيد من الشيء ذاته - ثُغاء واعتذارات - وبدلًا من ذلك تلقوا ردة فعل قوية، وكانت البداية في أفغانستان ثم في العراق. وكما اعتادوا القول في موسكو: إنها ليست مصادفة، يا رفاق، أنه لم يكن هناك أي هجوم ناجح في الولايات المتحدة منذ ذلك الحين. ولكن، إذا تابع المرء الخطاب، يمكن للمرء أن يدرك أن الجدل في هذا البلد -منذ ذلك الوقت- قد جعل الكثير من الفاعِلين والرُّعاة يعودون إلى التحليل السابق نظرًا لأنهم -تَذَكر هذا- عديمو الخبرة، ومن ثم عديمو الفهم للنقاش الحر لمجتمع مُنفَتح. وما نعتبره نحن نقاشًا حرًّا، يعتبرونه هم ضعفًا وخوفًا وانقسامًا. وهكذا، فهم يُعِدون العُدة للنصر والجهاد الحاسمين.

خاتمة

كما حاولتُ أن أوضح، توجد عناصر في المجتمع الإسلامي يمكن أن تفضي إلى الديمقراطية. وهناك علامات مشجِعة في الوقت الراهن؛ فما حدث في العراق - على سبيل المثال - من استعداد ملايين العراقيين للوقوف صفًّا واحدًا للتصويت، رغم علمهم بأنهم بذلك يخاطرون بحياتهم، يُعد إنجازًا رائعًا. ويكشف عن شجاعة عظيمة وعزيمة قوية. فلا تنخدعوا بما تطالعونه عن العراق في وسائل الإعلام. ومن المؤكد أن

الوضع سيء، لكنه لا يخلو من ملامح تعويضية. والمعركة لم تنتهِ بعد. ولا يزال الأمر بالغ الصعوبة. ولا يزال هناك الكثير من المشكلات الكبرى للتغلب عليها. وهناك شعور مرير بمعاداة الغرب نابع - جزئيًّا، وعلى نحو متزايد - من دعمنا لما يعتبرونها أنظمة حكم مستبدة تحكمهم. ومن المثير للدهشة، أن الشعور المؤيد لأمريكا هو الأقوى في البلدان ذات الحكومات المعادية لأمريكا. وقد أخبرني الإيرانيون مرارًا بأنه ما من بلد في العالم يوجد به شعور مؤيد لأمريكا أقوى وأعمق وأوسع انتشارًا من ذلك الذي يوجد في إيران!! وقد سمعت بهذا من عدد كبير جدًّا من الإيرانيين على اختلاف مشاربهم - بما في ذلك بعض من لا يزالون يعيشون في إيران - وهو ما حملني على تصديقهم. وعندما كانت الطائرات الأمريكية تحلق فوق أفغانستان، كانت هناك رواية عن أن كثيرًا من الإيرانيين كانوا يضعون لافتات على أسطح منازلهم تقول بالإنجليزية «من هنا، أرجوك».

وهكذا، فهناك قدر كبير من الشعور المؤيد للغرب، وبالأحرى المؤيد لأمريكا. لكن الشعور المعادي لأمريكا هو الأقوى في تلك البلدان التي تحكمها ما يسُرنا أن ندعوها بـ «الحكومات الصديقة». وأود القول بأن المشهد مختلط تمامًا في الوقت الراهن. وأعتقد أن تطوير مؤسسات حرة أمر ممكن. ويمكن للمرء أن يرى علامات على بدايتها في بعض البلدان. وفي الوقت ذاته، فالقوى التي تعمل ضدها قوية جدًّا وراسخة بينما نحن ضعفاء ومترددون وغير حازمين. ومن السهل معرفة أي من الجانبين ستكون له الغلبة في صراع كهذا.

وأرى أن المحاولة صعبة والنتيجة غير مؤكدة، لكنني أعتقد أنه لابد من المحاولة. وإما أن نأتي إليهم بالحرية أو أن يدمرونا.

*****

12

أوروبا والإسلام

أحيانًا ما ننسى أن محتوى التاريخ - عمل المؤرخ - هو الماضي، وليس المستقبل. وأذكُر أنني كنت في ملتقى دوليٍّ للمؤرخين في روما، وكانت مجموعة منا تجلس خلاله وتناقش مسألة: هل يجب على المؤرخين التنبؤ بالمستقبل؟ وبحثنا هذه المسألة بكل تفاصيلها وعلى كافة الأوجه، وكانت هناك ردود مختلفة ومتناقضة أيضًا. وكان هذا وقت أن كان الاتحاد السوفييتي لا يزال قائمًا وبحالة طيبة. وتدخل أحد زملائنا السوفييت في الحديث أخيرًا، قائلًا: «في الاتحاد السوفييتي، مهمة المؤرخ الأصعب هي التنبؤ بالماضي».

وأنا لا أنوي تقديم أي تنبؤات عن مستقبل أوربا أو الإسلام، لكن هناك شيء واحد يمكن توقعه من المؤرخ بطريقة مشروعة، ألا وهو تحديد التوجهات والعمليات - بحث التوجهات في الماضي، وما هو مستمر في الحاضر، ومن ثم إدراك الاحتمالات والخيارات التي ستواجهنا في المستقبل.

وعند التعامل مع العالم الإسلامي، يوجد سبب خاص للاهتمام بالتاريخ، وهو أن هذا مجتمع ذو وعي تاريخي شديد بشكل استثنائي. وعلى عكس ما يحدث في أمريكا، وفي أوربا والأراضي الإسلامية على نحو متزايد، وبخاصة في الشرق الأوسط، فالمعرفة التاريخية - التي يعود تاريخها إلى ظهور الإسلام في القرن السابع - واسعة الانتشار ومستفيضة، وإذا لم تكن دقيقة دائمًا فهي تنبض بالحياة ومُفصَّلة. وإبان الحرب التي دارت رحاها خلال الفترة من عام 1980 حتى عام 1988 بين القوتين الإسلاميتين، العراق وإيران، كانت الدعاية للحرب من قِبل كلا الجانبين، والتي كانت موجهة لشعبيهما وإلى العدو معًا، مليئة بالتلميحات التاريخية - ليس القصص التي تُروى من التاريخ، بل

تلميحات سريعة وعابرة ولا تتعدى أحيانًا اسم شخص أو مكان أو حدث ما. وقد استُخدِمت هذه التلميحات من منطلق المعرفة اليقينية بأنه سيتم التقاطها وفهمها حتى من قِبل ذلك الجزء الأُمِّي الكبير من الجمهور المستهدَف. وكان كثير من هذه التلميحات يشير إلى أحداث القرن السابع من الحقبة المعروفة Common Era، حيث الأحداث التي لا تزال ماثلة في الذهن على نحو ينبض بالحياة وذات مغزى عميق. وبعض المعرفة التاريخية شيء أساسي إذا كان مقدرًا للمرء أن يفهم الخطاب العام للزعماء الإسلاميين في الوقت الحاضر، في الداخل وفي المنفى، وفي الحكومة وفي المعارضة كلتيهما.

ومن بين الموضوعات المفضلة لدى المؤرخ تزمين periodization الوقائع، ويُقصَد به تقسيم التاريخ إلى فترات زمنية. والتزمين وسيلة مريحة للمؤرخ في أغلب الأحوال لأغراض الكتابة أو التعليم. ورغم ذلك، فهناك أوقات في التاريخ الطويل للمغامرة الإنسانية عندما يكون لدينا نقطة تحول حقيقية، تحول رئيسي - نهاية حقبة وبداية حقبة جديدة. وتتزايد قناعتي أكثر فأكثر بأننا نعيش عصرًا كهذا في الوقت الحالي، حيث يوجد تحول تاريخي مشابه لسقوط روما، وظهور الإسلام، واكتشاف أمريكا.

ومن المتعارف عليه، أن التاريخ الحديث للشرق الأوسط يبدأ في نهاية القرن الثامن عشر، عندما تمكنت حملة فرنسية صغيرة بقيادة جنرال شاب يُدعى نابليون بونابرت من فتح مصر وحكمها بلا عِقاب. وكانت صدمة مروعة أن يتعرض أحد ديار قلب الإسلام للغزو والاحتلال دونما أية مقاومة فعلية تقريبًا. وجاءت الصدمة الثانية بعد مرور بضع سنوات مع رحيل الفرنسيين، ليس بسبب المصريين أو أسيادهم، الأتراك العثمانيين، ولكن بسبب فوج صغير من الأسطول الملكي البريطاني بقيادة أدميرال شاب يُدعى هوراشيو نلسون Horatio Nelson الذي طرد الفرنسيين من مصر وأجبرهم على العودة إلى فرنسا.

وكانت تلك الأحداث ذات أهمية رمزية عميقة. ومنذ بداية القرن التاسع عشر

فصاعدًا، لم تَعُد ديار قلب الإسلام خاضعة لسيطرة الحكام الإسلاميين بشكل كامل. فقد كانت خاضعة لنفوذ -مباشر أو غير مباشر- أو السيطرة من الخارج، في الشائع الأعم، من قِبل أجزاء مختلفة من أوربا أو ما اعتبروه على أنه العالم المسيحي. وفي ذلك الوقت فقط، بدأ استخدام اسم «أوروبا» - الذي كان مجهولًا في السابق - في الشرق الأوسط الإسلامي، كتغيير في المصطلحات أكثر منه في الدلالة.

وكانت القوى المهيمنة في أراضي المسلمين آنذاك، قوى خارجية. وشكلت الأفعال والقرارات الأجنبية حياتهم. ومنحتهم المنافسات الأجنبية الخيارات. وكانت اللعبة السياسية التي كان يستطيعون لعبها - والوحيدة المتاحة أمامهم - هي محاولة الاستفادة من المنافسات بين القوى الخارجية، واستغلال الواحدة منها ضد الأخرى. ونرى ذلك مرارًا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وحتى بداية القرن الحادي والعشرين. ونرى في الحربين العالميتين الأولى والثانية والحرب الباردة، على سبيل المثال، كيف لعب زعماء الشرق الأوسط هذه اللعبة بدرجات متفاوتة من النجاح.

وقد ظلت القوى الإمبريالية الأوروبية المتنافسة - بريطانيا، فرنسا، ألمانيا، روسيا، إيطاليا - تتنافس زمنًا طويلًا على الهيمنة. وفي المرحلة الأخيرة في القرن العشرين، اكتسبت هذه المنافسات مضمونًا أيديولوجيًّا واضحًا: في الحرب العالمية الثانية، الحلفاء ضد المحور؛ وفي الحرب الباردة، الغرب ضد السوفييت. وطبقًا لمبدأ «عدو عدوي صديقي». وكان من الطبيعي لشعب خاضع للحكم أو الهيمنة الأجنبية أن يتحول إلى المنافسين الإمبرياليين - وكذلك الأيديولوجيين، في وقت لاحق - لسادتهم. وتدلل الأحزاب المؤيدة للنازي، وللسوفييت في وقت لاحق، وبنفس الزعماء في بعض الأحيان، بين الشعوب الخاضعة للإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، على هذا بشكل جيد. ومن اللافت، أنه لم تكن هناك - فيما يبدو- أية حركات مناظرة مؤيدة للغرب بين الشعوب الإسلامية الخاضعة للحكم السوفييتي. وكان السوفييت،

حتى عشية انهيارهم، أكثر خبرة ومهارة بكثير في التلقين والقمع من الإمبراطوريات الأوروبية الأكثر انفتاحًا.

وقد انتهت اللعبة الآن. وانتهت الحقبة التي بدأها نابليون ونلسون بريجان Reagan وجورباتشوف Gorbachev. ولم يَعُد الشرق الأوسط خاضعًا لحكم أو هيمنة قوًى خارجية. ويواجه الشرق أوسطيون بعض الصعوبة في التكيف مع هذا الوضع الجديد، وفي تحمل مسئولية أفعالهم وعواقبها. وأذكُر أن سيدة إيرانية، كانت تنتقد الحكومة في بلدها بمرارة، سألتني قائلة: «لماذا قررت القوى الاستعمارية فرض نظام حكم ثيوقراطي إسلامي على إيران». لكن البعض آخذ في تحمل المسئولية الآن، وقد عبر أسامة بن لادن عن هذا التحول بوضوحه وبلاغته المعتادة.

وبانتهاء حقبة الهيمنة الخارجية، نلحظ عودة ظهور بعض التوجهات الأقدم والتيارات الأعمق في تاريخ الشرق الأوسط، والتي كانت قد حُجِبت أو تم التعتيم عليها - على أقل تقدير - طوال قرون الهيمنة الغربية. وها هي تعود الآن مجدَّدًا. ويقوم أحد هذه التوجهات على الصراعات الدولية - العِرقية، الطائفية، الإقليمية - بين القوى المختلفة داخل الشرق الأوسط. وقد استمرت هذه، بطبيعة الحال، لكنها كانت أقل أهمية في الحقبة الاستعمارية. وها هي تعاود الظهور مجددًا وتكتسب قوةً، كما نرى في الصدام الحالي بين الإسلام السني والشيعي على نطاق غير مسبوق طيلة قرونٍ.

والتحول الآخر الأكثر ارتباطًا بموضوعنا الحالي بشكل مباشر، هو عودة المسلمين إلى ما يعتبرونه الصراع الكوني بين الدينين الرئيسيين، المسيحية والإسلام. وهناك كثير من الأديان في العالم. ولكن - حسب علمي - هناك اثنان فقط يزعمان أن حقائقهما ليست شاملة فحسب (جميع الأديان تزعم ذلك) بل وحصرية أيضًا: أنهم - المسيحيون والمسلمون - هم الذين حظوا بشرف تلقي رسالة الله الخاتمة إلى الإنسانية، ومن واجبهم ألا يحتفظوا بها لأنفسهم بأنانية، كأتباع العبادات العرقية أو الإقليمية، وأن يحملوها إلى

بقية الإنسانية مع إزالة أية عقبات قد تعترض طريقهم إلى ذلك. وقد أدى هذا الإدراك الذاتي، المشترك بين العالمين المسيحي والإسلامي، إلى صراع طويل ظل دائرًا لأكثر من أربعة عشر قرنًا وفي سبيله الآن لأن يدخل مرحلة جديدة. وفي العالم المسيحي الآن، ففي بداية القرن الحادي والعشرين من حقبته، لم يَعُد هذا الموقف الانتصاري سائدًا وهو قاصر على عدد قليل من جماعات الأقلية. وفي العالم الإسلامي الآن، ففي مطلع قرنه الخامس عشر، لا تزال الانتصارية قوة كبيرة وقد وجدت تعبيرًا عنها في حركات جهادية جديدة.

ومن اللافت أنه في الأزمنة السابقة، ظل كلا الجانبين، لوقت طويل حقًّا، رافضًا الاعتراف بأن هذا صراع بين الأديان، وهو ما يعني الاعتراف بالآخر كدين عالمي منافس. واعتبروه صراعًا بين الدين - يقصدون به دينهم الحق - والمشركين أو الكفار. وظل كلا الجانبين زمنًا طويلًا يُفضل تسمية الآخر بمصطلحات غير دينية. فقد كان العالم المسيحي يدعو المسلمين بالبربر، والمشرقيين، والتَّتر، والأتراك؛ كما كان يُقال عن المتحول إلى الإسلام أنه «أصبح تركيًّا». ومن جانبهم، كان المسلمون يطلقون على من يقاتلونهم في العالم المسيحي: الرومان، والفرنجة، والسلافيين، وما شابه. وبدأ كلاهما، ببطء وعلى مضض، في إطلاق مسميات دينية على الآخر، وكانت هذه -في معظمها- غير دقيقة ومُشينة. وفي الغرب، جرت العادة على تسمية المسلمين بالمُحَمديين، تلك التسمية التي لم يطلقها المسلمون على أنفسهم قط، وكان هذا على أساس افتراض خاطىء تمامًا بأن المسلمين يعبدون محمدًا مثلما يعبد المسيحيون المسيح. وكانت التسمية الإسلامية المعتادة للمسيحيين هي النصارى Nazarene، دلالة على العبادة المحلية لمكان يُدعى الناصرة Nazareth.

وجاء إعلان الحرب مع البداية الأولى للإسلام تقريبًا. وبحسب إحدى الروايات الأولى، فقد أرسل النبي في العام السابع للهجرة - الموافق لعام 628م - ستة رسل

بكُتُبٍ (جمع كتاب بمعنى رسالة - المترجم) إلى إمبراطور بيزنطة، وإمبراطور فارس، ونجاشي الحبشة، وحكام وأمراء آخرين يبلغهم بظهوره ويدعوهم لاعتناق دينه أو تحمل العواقب. وهناك شك في مصداقية هذه الكُتُب النبوية، لكن رسالتها كانت دقيقة وبالمعنى الذي يعكس - حقًّا - وجهة نظر سائدة بين المسلمين منذ العصور الأولى.

وبعد ذلك بوقت قصير، توافر لدينا دليل صعب - أقصد بذلك أنه صعب بالمعنى الأكثر حَرفية - في النقوش. ومن بين المعالم الشهيرة للقدس بناء عظيم يُعرف بقبة الصخرة. وهو مَعلَم هام من عدة طرق. فقد أُقيم على جبل الهيكل، وهو مكان مقدس للتقليد اليهودي- المسيحي، ويحاكي في طرازه المعماري الكنائس المسيحية الأولى. وهو أقدم بناء ديني إسلامي خارج الجزيرة العربية، ويرجع تاريخه إلى نهاية القرن السابع وقام ببنائه عبد الملك، أحد الخلفاء الأوائل. وما يهمنا بشكل خاص هو الرسالة التي تحويها النقوش على البناء: «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يَلد ولم يُولد، ولم يكن له كفوًا أحد» (القرآن، سورة الإخلاص). ومن الواضح أن هذا طعن مباشر في بعض المبادئ الأساسية للدين المسيحي.

ومن اللافت، أن الخليفة قد أعلن نفس الرسالة بسَك عملة ذهبية جديدة. وحتى ذلك الحين، كان سَك العملات الذهبية امتيازًا رومانيًّا ثم بيزانطيًّا حصريًّا، وكانت الدول الأخرى - بما في ذلك الخلافة الإسلامية - تقوم باستيرادها حسب الحاجة. وقام خليفة المسلمين بسك العملات الذهبية للمرة الأولى، مُخالفًا بذلك الامتياز القديم لروما، ووضع نفس النقش عليها. وأدرك الإمبراطور البيزنطي التحدي المزدوج وشن حربًا بلا جدوى.

وقد مر الهجوم الإسلامي على العالم المسيحي والصراع الناجم عنه، والذي نشأ عن أوجه الشبه أكثر مما نشأ عن أوجه الاختلاف بينهما، بثلاث مراحل حتى الآن. ويرجع تاريخ المرحلة الأولى إلى البدايات الأولى للإسلام، عندما انتشر الدين الجديد خارج

الجزيرة العربية، حيث وُلِد، ووصل إلى الشرق الأوسط وما ورائه. وعند ذلك، انطلقت الجيوش الإسلامية من الجزيرة العربية لتفتح سوريا وفلسطين ومصر وشمال أفريقيا - والتي كانت جميعها جزءًا من العالم المسيحي آنذاك - وبدأت عملية الأسلَمة والتعريب. ومن هناك، زحفوا على أوربا وفتحوا أسبانيا والبرتغال وصقلية والمناطق المجاورة للبر الرئيسي جنوب إيطاليا، وأصبحت جميعها جزءًا من العالم الإسلامي، كما عبروا جبال البرانس Pyrenees واحتلوا أجزاءً من فرنسا لفترة قصيرة.

ولم تكن هذه نهاية الأمر. ففي تلك الأثناء، كان العالم الإسلامي - بعد أن أخفق في فتح أوربا للمرة الأولى - يتحرك باتجاه هجوم ثانٍ ليس بقيادة العرب والبربر هذه المرة ولكن بقيادة الأتراك والتَّتر. وفي منتصف القرن الثالث عشر، اهتدى فاتحو روسيا من المغول. وزحف الأتراك، الذين كانوا قد فتحوا بالفعل آسيا الصغرى المسيحية، على أوربا واستولوا على مدينة القسطنطينية المسيحية القديمة في عام 1453. وفتحوا البلقان وحكموا نصف المجر لوقت قصير. وتوغلوا مرتين حتى وصلوا إلى فيينا التي حاصروها في عامي 1529 و1683. وكان القراصنة البرابرة من شمال أفريقيا - المعروفون جيدًا لمؤرخي الولايات المتحدة - يُغِيرون على أوربا الغربية. ووصلوا إلى أيسلندا - في الحد الأقصى - في عام 1627، وإلى أماكن عدة في أوربا الغربية.

ومرة أخرى، شنت أوربا هجومًا مضادًا، وكان أكثر نجاحًا وسرعةً هذه المرة. ونجح المسيحيون في استعادة روسيا وشبه جزيرة البلقان، والتقدم داخل الأراضي الإسلامية وتَعقُّب حكامها السابقين إلى الأماكن التي أتوا منها. وأُطلِقَ على هذه المرحلة للهجوم الأوروبي المضاد مصطلح جديد تم ابتكاره، ألا وهو الإمبريالية. وعندما قامت الشعوب الأفريقية والآسيوية بغزو أوربا، لم تكن هذه إمبريالية. وعندما هاجمت أوربا آسيا وأفريقيا، كانت هذه إمبريالية. وكانت هذه الفكرة بمثابة مصدر مزدوج للإلهام -للاستياء من ناحية، وللشعور بالذنب من ناحية أخرى-. ومن المؤكد أنه نظرًا لتراثه

اليهودي - المسيحي، فالغرب لديه تقليد طويل لعقدة الذنب وجَلْد الذات. والإمبريالية والتحيز الجنسي (التحيز على أساس الذكورة أو الأنوثة - المترجم) والعنصرية جميعها مصطلحات غربية، ليس لأن الغرب ابتكرها - فهي جزء من تراثنا الإنساني المشترك وربما الحيواني أيضًا- ولكن لأن الغرب هو أول من عَرَفها وسماها وأدانها وخاض صراعًا ضدها وحقق قدرًا من النجاح.

وبدأ هذا الهجوم الأوروبي المضاد مرحلة جديدة أتت بالحكم الأوروبي إلى صميم قلب الشرق الأوسط. وتم استكمالها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، والانتهاء منها في أعقاب الحرب العالمية الثانية. وقد شهدنا في عصرنا نهاية الهيمنة الأوروبية، بما في ذلك الروسية، في أراضي الإسلام.

وفي بعض إعلاناته وبياناته المثيرة للإهتمام حقًّا، يعرض أسامة بن لادن وجهة نظره بشأن الحرب التي دارت رحاها خلال الفترة من عام 1978 حتى عام 1988 في أفغانستان، والتي سيذكر التاريخ أنها أدت إلى هزيمة الجيش الأحمر وانسحابه وانهيار الاتحاد السوفييتي. ونحن نميل للنظر إلى ذلك على أنه انتصار غربي، وبالأحرى انتصار أمريكي، في الحرب الباردة ضد السوفييت. وبالنسبة لأسامة بن لادن، لم تكن شيئًا من ذلك القبيل. فقد كان انتصارًا إسلاميًا في جهاد ضد الكفار. وإذا نظر المرء إلى ما حدث في أفغانستان وما أعقبه، سيكتشف أن هذا ليس تفسيرًا معقولًا.

ويرى أسامة بن لادن أن الإسلام قد بلغ أقصى درجات الإذلال في هذا الصراع الطويل خلال الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى، عندما تفككت الإمبراطورية العثمانية، آخر الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة، وتم تقسيم معظم أراضيها بين الحلفاء المنتصرين، وعندما تم القضاء على الخلافة وإلغاؤها ونفي آخر الخلفاء من قِبل الأتراك العلمانيين المتغربين. وبدت هذه على أنها أدنى مرحلة في التاريخ الإسلامي.

وفي رأيه، أن الصراع الذي دام ألف سنة بين المؤمنين الصادقين والمشركين قد مر

بمراحل متتالية، خضع خلالها المؤمنون الصادقون لرئاسة العديد من الأسر الحاكمة للخلفاء وخضع المشركون للعديد من القوى المسيحية الإمبريالية التي خلفت الرومان في زعامة عالم الكفار: الإمبراطورية البيزنطية، الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والروسية. وفي هذه المرحلة النهائية، يقول بن لادن، تم تقسيم عالم الكفار والتنازع عليه بين قوتين عظميين متنافستين، الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. وقد تقابل المسلمون مع القوة الأكثر خطورةً وفتكًا من بين القوتين وهزموها ودمروها. وسيكون التعامل مع الأمريكان اللَيِنين، المدللين، المتخنثين أمرًا سهلًا.

ويبدو أن هذا الاعتقاد قد تأكد في تسعينيات القرن العشرين عندما شهد العالم الهجوم تلو الآخر على القواعد والمنشآت الأمريكية دون أي رد فعل حقيقي من أي نوع تقريبًا، والاكتفاء بالعبارات الغاضبة والصواريخ باهظة الثمن التي تُوَجه إلى الأماكن النائية وغير المأهولة بالسكان. وتأكدت دروس فيتنام وبيروت (1983) بمقديشيو (1993). وفي كل من بيروت ومقديشيو، كان هناك هجوم قاتل على الأمريكيين - الذين كانوا جزءًا من بعثات تحت رعاية الأمم المتحدة - متبوعًا بانسحاب فوري وكامل. وتم فهم الرسالة وشرحها. «اضربوهم وسيفرون». كان هذا مجرى الأحداث التي أدت إلى هجمات 9/ 11. ومن الواضح أن الهدف من ذلك الهجوم كان استكمال السلسلة الأولى وبدء سلسلة جديدة، بنقل الحرب إلى قلب معسكر العدو.

وترى أقلية متعصبة وثَابِتة العزم من المسلمين أن الموجة الثالثة للهجوم على أوربا قد بدأت بوضوح. ويجب ألا نخدع أنفسنا فيما يتعلق بماهيتها وما تعنيه. وهي تتخذ أشكالًا مختلفة هذه المرة، اثنين تحديدًا: الإرهاب والهجرة.

والإرهاب جزء من القضية الأكبر للعنف واستخدامه في قضية الدين. والإسلام لا يشترك مع المسيحية الأولى في الطموحات السلمية!! كما يريد البعض لنا تصديقه.

ويعترف اللاهوت والقانون الإسلامي - كالممارسة إن لم تكن النظرية المسيحية - بالحرب كحقيقة حياتية، وتوصي وتأمر بها في مواقف معينة أيضًا. وطبقًا لوجهة النظر التقليدية، فالعالم ينقسم إلى دار الإسلام، حيث يسود الحكم والقانون الإسلامي، وتُعرَف البقية بدار الحرب. وفي وقت لاحق، ولفترة قصيرة، تم استحداث بعض الفئات الوسيطة للدلالة على أنظمة حكم ذات استقلال محدود تحت السيادة الإسلامية.

والحرب لا تعني الإرهاب. وتنظم التعاليم الإسلامية، وبالأحرى القانون الإسلامي، إدارة الحرب، وهو ما يتطلب احترام قوانين الحرب والمعاملة الإنسانية للنساء والأطفال وغير المحاربين. وهي لا تؤيد الأفعال من ذلك النوع المسمى إرهابًا. وتُحَرِّم العقيدة الإسلامية والقانون الإسلامي قتل النفس (الانتحار) باعتباره من الكبائر التي تستحق اللعنة الأبدية. وطبقًا للتعاليم الإسلامية، فالمنتحر - حتى لو كان قد لَزِمَ طريق الفضيلة طيلة حياته - سيخسر الجنة ويذهب إلى جهنم، حيث يكون جزاؤه هو التكرار الأبدي لفعل الانتحار.

وكانت هذه القواعد والمعتقدات - عمومًا - موضع احترام في العصور الإسلامية الكلاسيكية. وقد تعرضت للاهتراء وأُعِيد تفسيرها وشرحها بإسهاب من قِبل كافة المذاهب الإسلامية الراديكالية الحالية. ويجب على الشباب والشابات، الذين يرتكبون الأعمال الإرهابية، أن يحيطوا علمًا بعقائد دينهم وتعاليمه بشكل أفضل. ولسوء الحظ، فهم ليسوا كذلك؛ وبدلًا من ذلك، فقد أصبح الانتحاريون وغيرهم من صنوف الإرهابيين نموذجًا يُحتذَى به وتُقبِل عليه أعدادٌ متزايدة من الشباب والشابات المحبَطين والغاضبين.

والشكل الآخر، الأكثر ارتباطًا بأوروبا بشكل مباشر، هو الهجرة. ففي الأزمنة السابقة، لم يكن أحد يتخيل قيام أحد المسلمين بالانتقال طواعية إلى بلد غير مسلم. ويبحث الفقهاء مسألة عَيش المسلم تحت حكم غير إسلامي في الكتب الدراسية

والكتيبات الخاصة بالشريعة، ولكن بصيغة مختلفة: هل يجوز لمسلم أن يعيش في بلد غير مسلم أو أن يزوره؟ وإذا فعل ذلك، ماذا يتعين عليه القيام به؟ وعمومًا، فقد كان هذا موضع دراسة تحت عناوين محددة خِصيصًا.

والحالة الأولى هي حالة الأسير أو أسير الحرب. ومن الواضح أنه ليس له خيار، لكنه لابد أن يحافظ على دينه ويعود إلى وطنه في أسرع وقت ممكن.

والحالة الثانية هي حالة الكافر، في أرض الكفار، يرى النور ويعتنق الدين الحق؛ وبعبارة أخرى، يصبح مسلمًا. فلابد أن يرحل في أسرع وقت ممكن ويذهب إلى بلد مسلم.

والحالة الثالثة هي حالة الزائر. ولزمن طويل، ظل الغرض الوحيد الذي كان يعتبر شرعيًا هو افتداء الأسرى. وتم التوسع في هذا لاحقًا ليشمل البعثات الدبلوماسية والتجارية.

ومع تقدم الهجوم الأوروبي المضاد، كانت هناك مسألة جديدة في هذا الجدل المتواصل. ما هو موقف أحد المسلمين إذا تعرض بلده للغزو من قِبل الكفار؟ هل يجوز له البقاء أم يتعين عليه الرحيل؟

ولدينا بعض المناقشات المثيرة للاهتمام لهذه المسائل، بعد الفتح النورمندي لصقلية المسلمة في القرن الحادي عشر؛ ومن أواخر القرن الخامس عشر على وجه الخصوص، عندما تم الانتهاء من إعادة فتح أسبانيا وراح الفقهاء المُراكشيون يبحثون هذه المسألة. وتساءلوا عما إذا كان يجوز للمسلمين البقاء. وكانت الإجابة العامة بـ «لا»، أي أنه لا يجوز لهم البقاء. وتم طرح السؤال: هل يجوز لهم البقاء إذا ما كانت الحكومة المسيحية التي تتولى السلطة متسامحة؟ (وبطبيعة الحال، فقد ثَبُت أن هذا مجرد سؤال افتراضي). وظلت الإجابة بـ «لا»؛ وأنه لا يجوز لهم البقاء أيضًا نظرًا لأن الإغراء على الرِّدَّة سيكون أكبر. ولابد أن يرحلوا على أمل أن يتمكنوا - في الوقت المناسب الذي يعلمه الله - من إعادة فتح أوطانهم واسترجاع الدين الحق.

وكان هذا هو النهج الذي سار عليه معظم الفقهاء. وكان هناك البعض، وكانوا أقلية بادئ الأمر ثم أصبحوا جماعة أكثر أهمية في وقت لاحق، ممن قالوا بأنه يجوز للمسلمين البقاء شريطة الوفاء بشروط معينة في مقدمتها السماح لهم بممارسة شعائر دينهم. وهذا ما يثير سؤالًا آخر: ما المقصود بممارسة شعائر دينهم؟ وهنا، لابد أن نتذكر أننا لا نتعامل مع دين مختلف فحسب بل ومفهوم مختلف لما يتناوله الدين، لا سيما ما يتعلق بالشريعة، القانون المقدس للإسلام، والذي يشمل مجموعة كبيرة من الأمور التي يُنظَر إليها على أنها دنيوية في العالم المسيحي حتى في العصر الوسيط، ومن المؤكد في ما يُطلق عليه البعض الحقبة ما بعد المسيحية في العالم الغربي.

وترتبط جميع هذه المناقشات بمشكلات المسلم الذي يجد نفسه، لسبب أو لآخر، تحت حكم الكفار. ويبدو أن الاحتمال الوحيد الذي لم يخطر ببال الفقهاء الكلاسيكيين هو أنه يجوز للمسلم - بمحض إرادته الحرة - أن يترك دار الإسلام ويذهب للعيش - بشكل دائم - في أرض الكفار، دار الحرب، تحت حكم الكفار. لكن هذا ما ظل يحدث، على نطاق متزايد، في الأزمنة الحديثة والحالية.

ومن الواضح الآن، أن هناك مفاتن كثيرة تجذب المسلمين إلى أوربا، بالنظر -تحديدًا- إلى التحسن الاقتصادي المتنامي في كثيرٍ من دول العالم الإسلامي والجشع المتصاعد للكثير من حكامه. وتتيح أوربا فرص عمل وإعانات بطالة أيضًا. كما يتمتع المهاجرون المسلمون في أوربا بحُرية التعبير ومستويات التعليم التي يفتقرون إليها في أوطانهم. حتى الإرهابيين، يجدون قدرًا من حرية الإعداد والتنفيذ في أوربا - وفي أمريكا، إلى حد بعيد، أيضًا- أكبر بكثير مما هو متاح لهم.

وهناك بعض العوامل الأخرى ذات الأهمية في الوضع الراهن، ومن بينها الراديكالية الجديدة في العالم الإسلامي. ولدينا التناقض الغريب المتمثل في أن خطر الراديكالية الإسلامية أو الإرهاب الراديكالي أكبر بكثير في أوربا وأمريكا منه في معظم بلدان

الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ورغم ذلك، فهناك أعداد متزايدة من المسلمين آخذة في النظر إلى الراديكالية الإسلامية على أن خطرها على الإسلام أكبر منه على الغرب.

والثورة الإيرانية شيء ما مختلف. وكثيرًا ما يُستَخدم المصطلح ثورة revolution في الشرق الأوسط. وفي الواقع، فهو اللقب الوحيد المقبول عادةً للشرعية. لكن الثورة الإيرانية كانت ثورة حقيقية بالمعنى الذي نستخدم به ذلك المصطلح عند الحديث عن الثورتين الفرنسية والروسية. وكالثورتين الفرنسية والروسية في زمانهما، فقد كان لها أثرٌ هائلٌ في سائر أنحاء المنطقة التي يتقاسم معها الإيرانيون عالمًا مشتركًا من الخطاب، ألا وهو العالم الإسلامي بأسره، الشيعي والسني، في الشرق الأوسط وما ورائه بكثير.

والمسألة الأخرى التي كَثُرَ النقاش حولها هذه الأيام هي تلك المتعلقة بالاندماج. إلى أي مدى يمكن للمهاجرين المسلمين الذين استقروا في أوربا وأمريكا الشمالية وأماكن أخرى أن يصبحوا جزءًا من البلدان التي استقروا فيها، مثلما فعلت موجات أخرى كثيرة جدًا من المهاجرين؟

وهناك عدةُ نقاط يجب أخذها بعين الاعتبار. ومن بينها الفروق الأساسية فيما يُقصَد ويُفهَم بالاندماج على وجه الدقة. وهنا، يوجد تباين مباشر وواضح بين المواقف الأوروبية والأمريكية. ولكي يصبح أحد المهاجرين أمريكيًا، فهذا يعني تغيرًا في الولاء السياسي. ولكي يصبح أحد المهاجرين فرنسيًا أو ألمانيًا، فهذا يعني تغيير الهوية العرقية. ومن المؤكد أن تغيير الولاء السياسي أسهل وأكثر نفعًا من تغيير الهوية العرقية، سواءً في مشاعر المرء أو معياره للقبول. ولزمن طويل، احتفظت إنجلترا بالاثنين. فالمهاجر المتجنس يصبح بريطانيًا، لكنه لا يصبح إنجليزيًا.

وقد ذكرت من قبل الاختلاف الهام فيما يعنيه المرء بالدين. فبالنسبة للمسلمين، نجد أنه يغطي نطاقًا كاملًا لأشياء مختلفة، عادة ما يُشار إليها بقوانين الأحوال الشخصية، وأبرز أمثلتها الزواج والطلاق والميراث. وقد ظل كثير منها أمورًا دنيوية في العالم

الغربي منذ القِدم. والفرق بين الكنيسة والدولة، الروحي والدنيوي، الكنسي والعلماني هو مفهوم مسيحي لا محل له في التاريخ الإسلامي، ولذلك فمن الصعب تفسيره للمسلمين، حتى في العصر الحالي. وحتى الأزمنة الحديثة، لم يكن لديهم مفردات للتعبير عنه. ويُوجَد لديهم الآن.

فما هي ردود الأفعال الأوروبية تجاه هذا الوضع؟ في أوربا، كما في الولايات المتحدة، هناك رد فعل معتاد يُعرف - على وجوه مختلفة - بالتعددية الثقافية والتصحيح السياسي. ولا يوجد في العالم الإسلامي أي من هذه النواهي. فالمسلمون على وعي تام بهويتهم. ويعرفون من يكونون وما يريدون؛ وهذه صفة يبدو أن الكثيرين في الغرب قد فقدوها إلى حد بعيد جدًّا. وهذا مصدر قوة لدى طرف وضعف لدى الآخر.

وهناك رد فعل غربي شعبي آخر يُطلق عليه أحيانًا المشاركة البناءة: «دعونا نتحدث إليهم، دعونا نجتمع سويًّا ونرى ما يمكننا القيام به». ويعود تاريخ هذا النهج إلى الأزمنة الأولى. فعندما أعاد صلاح الدين فتح بيت المقدس وأماكن أخرى في الأرض المقدسة، سمح للتجار المسيحيين من أوربا بالإقامة في الموانئ البحرية حيث كانوا قد استقروا تحت حكم الصليبيين. ويبدو أنه شعر بالحاجة إلى تبرير هذا، فكتب رسالة إلى الخليفة في بغداد يشرح له ما فعله، قائلًا له: التجار نافعون بما أنه ليس هناك أحدٌ بينهم إلا ويجلب ويبيع لنا أسلحة، تضر بهم وتنفعنا». واستمر هذا أثناء الحملات الصليبية وبعدها. وحتى عندما كانت الجيوش العثمانية تزحف على قلب أوربا، كان بمقدورهم دائمًا العثور على التجار الأوروبيين الراغبين في بيعهم الأسلحة، والمصرفيين الأوروبيين الراغبين في تمويل مشترياتهم. ويواصل مُورِدو الأسلحة المتطورة لصدام حسين بالأمس، وحكام إيران اليوم، اتباع نفس التقليد. فالمشاركة البناءة لها تاريخ طويل.

كما تتخذ المحاولات المعاصرة للحوار أشكالًا أخرى. وقد رأينا في عصرنا المشهد الرائع لأحد الباباوات يقدم اعتذاره للمسلمين عن الحملات الصليبية. ولا أرغب في

الدفاع عن سلوك الصليبيين الذي كان وحشيًّا في نواحٍ كثيرة. ولكن، فليكن لدينا قليل من الإحساس بالتناسب. ومن المتوقع لنا الآن الاعتقاد بأن الحملات الصليبية كانت عملًا عدائيًّا لا مبرر له ضد عالم إسلامي مسالم. بالكاد. وكانت أول دعوة بابوية لحملة صليبية في عام 846م عندما قامت حملة بحرية، يُقدر قوامها من قِبل المعاصرين بـ 73 سفينة و10 آلاف رجل، بالإبحار من صقلية -التي كانت خاضعة لحكم العرب آنذاك- عبر نهر التيبر Tiber ومهاجمة روما. واستولت خلال وقت قصير على أوستيا Ostia وبورتو Porto، ونهبت بازيليك (كاتدرائية) القديس بطرس St. Peter's Basilica في روما وكاتدرائية القديس بولس St. Paul's Cathedral على الضفة اليمنى لنهر التيبر. وردًا على ذلك، وجه سنودُس (مجمع كنسي) في فرنسا نداءً إلى الملوك المسيحيين لحشد قواهم ضد «أعداء المسيح»، وعرض البابا ليو الرابع Leo IV جائزة سماوية لمن يموتون وهم يقاتلون المسلمين، وهي أقل تحديدًا من الوعد الإسلامي (بدخول الشهداء الجنة- المترجم) ومن المرجح أنها كانت انعكاسًا له. وقد جرت العادة في الحرب على التعلم من العدو، واتخاذ وسائل أكثر فاعلية متى أمكن ذلك.

وبعد قرنين ونصف القرن وكثير من المعارك، وصل الصليبيون إلى الشرق الأوسط في عام 1096. وكانت الحملات الصليبية محاكاةً متأخرة، محدودة، غير ناجحة للجهاد في محاولة منهم لاستعادة ما خسروه في حرب مقدسة بحرب مقدسة. وقد باءت محاولتهم بالفشل ولم تجد متابعة.

وهناك مثال لافت للنهج الحديث قادم من فرنسا. ففي 8 أكتوبر من عام 2002، قام رئيس الوزراء آنذاك، السيد جان- بيير رافارين Jean Pierre Raffarin، بإلقاء خطاب في الجمعية الوطنية الفرنسية لمناقشة الوضع في العراق. وعندما تحدث عن صدام حسين، قال إن أحد أبطال صدام حسين هو مُوَاطِنه صلاح الدين الذي جاء من مدينة تكريت العراقية ذاتها. ولو أن أعضاء الجمعية كانوا يجهلون هوية صلاح الدين، فقد أوضح لهم

السيد رافارين أن صلاح الدين هو من استطاع أن «يهزم الصليبيين ويحرر القدس». وعندما يصف رئيس وزراء فرنسي كاثوليكي استيلاء صلاح الدين على بيت المقدس من الصليبيين، الذين كانت غالبيتهم من الفرنسيين، بأنه عمل تحرري، فسيبدو هذا على أنه يشير إلى حالة أكثر تطرفًا لإعادة ترتيب الولاءات أو المفاهيم على الأقل. وطبقًا للسجل البرلماني، فعندما استخدم السيد رافارين كلمة يحرر liberate بالإنجليزية صاح أحد الأعضاء قائلًا له «Libérer؟» بالفرنسية. وتابع رئيس الوزراء خطابه مباشرة دون أن يُعَقِّب. وكانت هذه هي المقاطعة الوحيدة، وحسب علمي لم يكن هناك أي تعليق آخر بعد ذلك.

وقد ظل الراديكاليون الإسلاميون قادرين على إيجاد بعض الحلفاء في أوربا أيضًا. وعند وصفهم، أجد نفسي مضطرًّا إلى استخدام مصطلحي اليسار left واليمين right الآخذين - على نحو متزايد - في التحول إلى مصطلحين مُضَلِّلَين. ولم تكن ترتيبات الجلوس في أول جمعية وطنية فرنسية بعد الثورة من قوانين الطبيعة، لكننا اعتدنا استخدامها. وغالبًا ما تكون مُربِكة عند تطبيقها على الغرب هذه الأيام. وهي محض هراء عند تطبيقها على أصناف مختلفة من الإسلام الراديكالي. لكن الشعب يستخدمها على هذا النحو، ولذا دعونا نعبر عنها بهذه الطريقة.

والإسلاميون الراديكاليون لهم جاذبية يسارية لدى العناصر المعادية لأمريكا في أوربا، كبديل عن السوفييت. ولهم جاذبية يمينية لدى العناصر المعادية لليهود في أوربا، كبديل عن النازيين. وقد تمكنوا من كسب تأييد كبير تحت كلا العنوانين، وغالبًا من نفس الشعب. ويرى البعض في أوربا أن الضغائن تفوق الولاءات بوضوح.

وهناك اختلاف مثير للاهتمام في ألمانيا، حيث أكثرية المسلمين من الأتراك. وهناك، غالبًا ما كانوا يميلون لمساواة أنفسهم باليهود، ويعتبرون أنفسهم قد خلفوا اليهود كضحايا للعنصرية والاضطهاد الألماني. وأذكر اجتماعًا عُقِد في برلين لمناقشة أوضاع

الأقليات المسلمة الجديدة في أوربا. وفي المساء، طلبت مني مجموعة من المسلمين الأتراك الانضمام إليهم وسماع ما لديهم بهذ الشأن، وهو ما كان مثيرًا للاهتمام حقًّا. وكانت أكثر عبارة علقت في ذهني مما قاله أحدهم: «على مدى ألف عام، لم يتمكنوا (يقصد الألمان) من قبول 400 ألف يهودي. فأي أمل هناك في أن يقبلوا مليوني تركي؟» وهم يستخدمون هذه العبارة أيضًا، ويلعبون على الشعور بالذنب لدى الألمان لتعزيز أجندتهم الخاصة.

وهذا ما يثير القضية الأكبر للتسامح. وعند الانتهاء من المرحلة الأولى لإعادة الفتح المسيحي في أسبانيا والبرتغال، تم منح المسلمين - وكان عددهم في ذلك الوقت كبيرًا جدًّا في الأراضي التي أُعِيدَ فتحها - حق الاختيار: المعمودية أو النفي أو الموت. وفي الأراضي العثمانية السابقة في جنوب شرق أوربا، كان قادة ما يمكن للمرء أن يدعوه إعادة الفتح الثاني أكثر تسامحًا إلى حدٍّ ما، ولكن ليس أكثر بكثير. وبقي بعض السكان المسلمين في بلاد البلقان، ولا تزال الاضطرابات مستمرة في الوقت الحاضر. وليس أَدَل على ذلك، من بين الأمثلة المعروفة، من كوسوفو والبوسنة.

وتثير مسألة التسامح الديني قضايا جديدة وهامة. وفي الماضي، إبان الصراعات الطويلة بين المسلمين والمسيحيين في أوربا الشرقية والغربية، كان من الممكن وجود شك ضئيل في أن المسلمين كانوا أكثر تسامحًا بكثير من المسيحيين مع الأديان الأخرى ومع التنوع داخل دينهم. وفي العالم المسيحي الغربي الوسيط، كانت المذابح والإبعاد، ومحاكم التفتيش والقرابين أمورًا شائعة؛ وفي الإسلام، كانت لا نمطية ونادرة الحدوث. وكانت حركة اللاجئين في أغلبها آنذاك من الغرب إلى الشرق وليس من الشرق إلى الغرب كما حدث في الأزمنة اللاحقة. وفي الحقيقة، فقد كان الرعايا غير المسلمين في بلد مسلم عرضة لإعاقات معينة، لكن وضعهم كان أفضل كثيرًا من وضع الزنادقة والكفار في أوربا المسيحية.

وأخذت هذه الإعاقات تدخل - على نحو متزايد - في صدام مع المفاهيم الديمقراطية للتعايش المتحضر. وبالفعل، ففي عام 1689، قال الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Locke في كتابه بعنوان «رسالة في التسامح» A Letter Concerning Toleration إنه «لا يجوز حرمان أي وثني أو محمدي أو يهودي من حقوقه المدنية في الكومونولث بسبب دينه». وفي عام 1790، وفي رسالة إلى زعيم الجالية اليهودية في نيوبورت، رود آيلاند، ذهب جورج واشنطن George Washington لأبعد من ذلك حيث استبعد فكرة التسامح باعتبار أنها شيء لا يُحتمل أساسًا، قائلًا «كما لو كان الأمر أنه بتسامح فئة من الناس يمكن لفئة أخرى أن تتمتع بممارسة حقوقها الطبيعية الفطرية».

وفي أواخر القرن السابع عشر، كان الوضع الفعلي في أوربا الغربية أفضل كثيرًا منه في الأراضي الإسلامية. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، أخذ الوضع يتحسن في الأول ويسوء في الثاني. ولم يختف التمييز والاضطهاد في الغرب، ولكن مع الاستثناء الصارخ للفترة النازية الفاصلة في أوربا القارية، فقد كان وضع الأقليات الدينية أفضل في الغرب الواثق والمتقدم منه في الشرق المُهَدد والمتراجع.

ولم يَرَ المسلمون، وكذلك الكثيرون من مواطنيهم من غير المسلمين، الأمر على ذلك النحو، لكنهم كانوا ينظرون إلى التسامح بطريقة مختلفة نوعًا ما. وعندما جاء المهاجرون المسلمون للعيش في أوربا، كان لديهم توقعٌ وشعورٌ ما بأنه من حقهم - على الأقل - الحصول على تلك الدرجة من التسامح التي مُنِحت لغير المسلمين في الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة في الماضي. وكانت توقعاتهم وتجاربهم مختلفة تمامًا.

وعند مجيئهم إلى البلدان الأوروبية، حصلوا على أكثر وأقل مما كانوا يتوقعون: أكثر من حيث حصولهم - نظريًا، وفي الغالب عمليًا - على حقوق سياسية متساوية، وإتاحة متساوية للمهن، والرفاهية، وحرية التعبير، وغيرها من المزايا.

لكنهم حصلوا أيضًا على أقل بكثير مما كانوا يعطونه في الدول الإسلامية التقليدية.

ففي الإمبراطورية العثمانية والدول الأخرى السابقة لها - أذكر هنا الإمبراطورية العثمانية باعتبارها الأحدث - كانت الجماعات غير المسلمة ذات منظمات مستقلة وتدير شؤونها الخاصة. وكانوا يجمعون ضرائبهم الخاصة، ويطبقون قوانينهم الخاصة. وكانت هناك عدة جماعات مسيحية، تعيش كل منها تحت زعامتها الخاصة، ومُعتَرف بها من قِبل الدولة. وكانت هذه الجماعات تُدِير مدارسها وأنظمتها التعليمية الخاصة، وتطبق قوانينها الخاصة في أمور كالزواج والطلاق والميراث، وكذلك الشعائر الدينية. وفعل اليهود الشيء ذاته.

وهكذا، فقد كان هناك وضع يمكن فيه لثلاثة أشخاص، يعيشون في نفس الشارع، أن يموتوا وتُوَزع تَركاتهم طبقًا لثلاثة أنظمة قانونية مختلفة إذا تصادف أن كان أحدهم يهوديًا والآخر مسيحيًّا والثالث مسلمًا. ويمكن معاقبة شخص يهودي من قِبل محكمة حاخامية وسجنه لانتهاكه حُرمَة يوم السبت Sabbath أو تناوله الطعام في يوم كيبور أو الكفارة Yom Kippur. ويمكن القبض على شخص مسيحي وسجنه لاتخاذه زوجة ثانية. فتعدد الزوجات جريمة مسيحية، لكنه ليس جريمة إسلامية أو عثمانية. وبمنطق مشابه، تم إعفاء اليهود والمسيحيين من القوانين الإسلامية على نحو مميز. وكان مسموحًا لهم بتناول الطعام علانيةً خلال شهر رمضان المقدس. وكان مصرحًا لهم أيضًا بصُنع الخمر وبيعه وتقديمه واحتسائه، طالما كانوا يقومون بذلك فيما بينهم. وتناقش بعض الوثائق في الأرشيف العثماني تلك المشكلة التي أثارت قلق السلطات القضائية فيما يبدو: كيف يمكن منع الضيوف المسلمين من احتساء الخمر في الأعراس (جمع عُرس) المسيحية واليهودية. ولم يُلتَفت إلى الحل البسيط والواضح المتمثل في حظر احتساء الكحول على الجميع.

والمسلمون لا يتمتعون بتلك الدرجة من الاستقلالية في حياتهم الاجتماعية والقانونية الخاصة في الدولة العلمانية الحديثة. ومن المؤكد، بالنسبة لهم، أن تَوقُّع مثل

هذه الاستقلالية منافٍ للواقع، بالنظر إلى طبيعة الدولة الحديثة، لكنهم لا يرون الأمر على هذا النحو. فهم يشعرون أن من حقهم أن يحصلوا على ما أعطوه. وكما نُقِل عن أحد المسلمين في أوربا قوله، ومن المفترض أنه على سبيل المزاح: «سمحنا لكم بممارسة الزواج الأحادي وتطبيقه، فلِم لا تسمحون لنا بممارسة تعدد الزوجات؟»

وتثير مثل هذه التساؤلات، لا سيما تعدد الزوجات، قضايا هامة ذات طبيعة أكثر واقعية. ألا يحق لمهاجر تم التصريح له بالقدوم إلى فرنسا أو ألمانيا أن يأتي بعائلته معه؟ ولكن، مما تَتكون عائلته بالضبط؟ وهم يطالبون بالتصريح لهم بإحضار زوجات متعددات، ويحصلون على هذا التصريح بشكل متزايد. وجاري التوسع في ذات الحكم أيضًا ليشمل الإعانات الاجتماعية ومزايا أخرى.

وقد ظل التباين في وضع المرأة في المجتمعين - المعروفين بدِينَيهما - مسألة حساسة، لا سيما في عصر هزيمة المسلمين وتراجعهم. وبالهزيمة في المعركة، كان المسلم يدرك بشدة أنه قد فقد سيادته في العالم. وبتنامي السيطرة أو النفوذ الأوروبي، بما في ذلك إعتاق رعاياه من غير المسلمين، كان يدرك أنه قد فقد سيادته في بلده. وبتحرير المرأة المستوحى من أوربا، كان يشعر بأنه عرضة لخطر فقدان سيادته في بيته أيضًا.

ويثير قبول أو رفض حكم الشريعة بين المسلمين في أوربا التساؤل الهام بشأن السلطة القضائية. فمن وجهة النظر الشرعية السنية التقليدية، فقد كانت الشريعة جزءًا من السيادة والسلطة القضائية الإسلامية؛ وبناءً عليه، كان تطبيقها يقتصر على دار الإسلام، أي في البلدان الخاضعة للحكم الإسلامي. وتبنت أقلية من السنة وأكثرية من الشيعة وجهة النظر القائلة بأن الشريعة تُطَبق أيضًا على المسلمين خارج دار الإسلام ويجب تطبيقها متى كان ذلك ممكنًا.

لكنه لم يحدثْ في أي وقت، وحتى وقت قريب جدًّا، أن قامت أية سلطة إسلامية بمجرد اقتراح تطبيق الشريعة على غير المسلمين في البلدان غير الإسلامية. وكان أول

مثال على هذا النهج الجديد عندما أصدر آية الله خُميني في إيران حكمًا بالإعدام لجريمة الإساءة للنبي، ليس فقط ضد الكاتب الإسلامي سلمان رشدي Salman Rushdi، مؤلف كتاب «آيات شيطانية The Satanic Verses»، والذي كان يقيم في لندن آنذاك، ولكن أيضًا ضد جميع المتورطين في إعداد الكتاب وإخراجه وتوزيعه - ويُقصد بذلك القائمين على تحرير الكتاب وطباعته ونشره وبيعه من الإنجليز، ومن المفترض أنهم من غير المسلمين. وتلا ذلك عدد متزايد من المحاولات الأخرى لتطبيق الشريعة في أوربا، ومؤخرًا في أماكن أخرى حيث استقر المسلمون. ومن الأمثلة البارزة على ذلك، رد الفعل الإسلامي تجاه الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية الشهيرة أو الشائنة. وبالمثل، جاءت ردود الأفعال الأوروبية المتباينة تجاه الغضب الإسلامي والمُطالِبة بالعقاب، والتي تراوحت بين التوبيخ الخفيف والإذعان المتهافت.

أين تقف أوربا الآن؟ هل هي محظوظة للمرة الثالثة؟ هذا ليس بالأمر المستحيل. ويتمتع المسلمون ببعض الأفضليات الواضحة. فلديهم الحماسة والإيمان الراسخ الضعيفان أو المفقودان في معظم البلدان الغربية. وهم مقتنعون -في أغلب الأحيان- بعدالة قضيتهم بينما الغربيون يقضون جُلَّ وقتهم في تحقير الذات وإذلالها. ولديهم الولاء والانضباط، وربما كان الأهم من ذلك كله أن لديهم ديموجرافية تجمع بين الزيادة الطبيعية والهجرة، وهو ما ينتج عنه تغيرات سكانية كبرى يمكن أن تؤدي - في المستقبل المنظور - إلى إيجاد أغلبيات إسلامية كبيرة في بعض المدن أو البلدان الأوروبية على أقل تقدير.

وقد علق الفيلسوف السوري، صادق العظم، على ذلك بقوله إن السؤال الباقي حول مستقبل أوربا هو: «هل سيكون هناك أوربا متأسلمة أم إسلام مُتَأورِب؟» الصيغة مُقنِعة، وسيتوقف الكثير على الإجابة.

لكن الغرب لديه أيضًا بعض الأفضليات، وأهمها المعرفة والحرية. وتتجلى جاذبية المعرفة الحديثة الحقيقية في مجتمع كان له في الماضي الأبعد سجلًّا طويلًا للإنجاز العلمي

والثقافي. ويدرك المسلمون الحاليون - بشدة وعلى نحو مؤلم - تخلفهم النسبي مقارنة بماضيهم وحاضر منافسيهم، وسيرحب الكثيرون منهم بالفرصة لتصحيحه.

وإن كانت أقل وضوحًا من ذلك، فجاذبية الحرية قوية أيضًا. وفي ماضي العالم الإسلامي، لم تكن كلمة حرية freedom تُستخدم بمعنى سياسي. ولم يستخدم المسلمون الحرية والعبودية ككناية عن الحكم الرشيد والفاسد، كما فعلنا نحن في العالم الغربي زمنًا طويلًا. وكان المصطلحان اللذان استخدموهما للدلالة على الحكم الرشيد والفاسد هما العدل والظلم. فالحكم الرشيد هو الحكم العادل الذي يطبق القانون المقدس بصرامة -بما في ذلك قيوده- على السلطة السيادية. ويرفض التقليد الإسلامي، نظريًا وحتى بداية التحديث - من الناحية التطبيقية بدرجة كبيرة - الحكم الاستبدادي والتعسفي رفضًا قاطعًا. والنمط الحديث للديكتاتورية المزدهر في الكثير من البلدان الإسلامية شيء مُبتَدع ووافد - إلى حد كبير- من أوربا عن طريق: أولًا، توطيد السلطة المركزية وإضعاف تلك العناصر في المجتمع التي كانت تقيدها في السابق، وذلك عن طريق عملية التحديث سليمة النية؛ ثانيًا، من خلال المراحل المتتالية للنفوذ والنموذج النازي والسوفييتي.

والعيش في ظل العدل، بالمعيار التقليدي للقيم، هو المدخل الأقرب لما يمكن للغرب أن يُطلق عليه حرية. ولكن، مع انتشار الديكتاتورية ذات الطابع الأوروبي، ففكرة الحرية - بتفسيرها الغربي- تحرز تقدمًا في العالم الإسلامي. وهي في سبيلها لأن تحظى بفهم أفضل، وأن تكون موضع تقدير على نطاق أوسع، وأن تكون مرغوبة بمزيد من الحماس. وقد يكون منتهى أملنا على المدى البعيد، إن لم يكن أملنا الوحيد، في النجاة من هذه المرحلة الأخيرة - المرحلة الأخطر في بعض النواحي - لصراع عمره أربعة عشر قرنًا.

*****

13

الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث

مفاهيم متغيرة

يرى المسلمون، كما يرى غيرهم، أن التاريخ مهم، لكنهم يتناولونه باهتمام ووعي خاص. وسيرة النبي محمد، وإقامة المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية وتوسعهما، وصياغة القانون المقدس للإسلام وشرحه هي أحداث في التاريخ، تُعرَف من الذاكرة التاريخية أو سجل تاريخي، ويرويها ويناقشها المؤرخون منذ العصور الأولى. وفي الشرق الأوسط الإسلامي، لا يزال بمقدور المرء أن يجد مناظرات محمومة، وخصومات مريرة أيضًا حول الأحداث التي وقعت منذ قرون أو منذ آلاف السنين في بعض الأحيان؛ بشأن ما حدث ودلالته وأهميته الحالية. وقد اكتسب هذا الوعي التاريخي أبعادًا جديدة في العصر الحديث، حيث عانى المسلمون - وبخاصة المسلمين في الشرق الأوسط - تجاربَ جديدةً غيرت نظرتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم، وأعادت تشكيل اللغة التي يناقشونه بها.

وفي عام 1798، وصلت الثورة الفرنسية إلى مصر في شكل قوة تدخل سريع (حملة صغيرة بقيادة جنرال شاب يُدعى نابليون بونابرت. قوة غزت مصر وأخضعتها وحكمتها دون عناء لعدة سنوات. وأعلن بونابرت بفخر أنه جاء «باسم الجمهورية الفرنسية، التي قامت على مبادئ الحرية والمساواة». وكان هذا، بالطبع، ما نُشِر بالفرنسية وفي الترجمة العربية أيضًا. وكان بونابرت قد اصطحب معه مترجميه إلى العربية، كإجراء احترازي يبدو أن بعض من قاموا بزيارة المنطقة لاحقًا قد أغفلوه.

ولم تكن هناك أية مشكلة في الإشارة إلى المساواة؛ فقد كان المصريون - كغيرهم من المسلمين - يفهمونها جيدًا. وكانت المساواة بين المؤمنين مبدأً أساسيًّا من مبادئ الإسلام منذ ظهوره في القرن السابع، في تناقض ملحوظ مع كل من النظام الطائفي الوافد من الهند إلى الشرق والأرستقراطيات صاحبة الامتيازات من العالم المسيحي إلى الغرب. وقد أصر الإسلام على المساواة وحقق قدرًا كبيرًا من النجاح في تطبيقها. ومن الواضح أن الحقائق الثابتة قد أوجدت تفاوتات - اجتماعية واقتصادية في المقام الأول، وأحيانًا إثنية وعنصرية أيضًا - في تحدٍّ للمبادئ الإسلامية ولم تبلغ مستويات العالم الغربي قَط. وتجسدت ثلاثة استثناءات للقاعدة الإسلامية للمساواة في القانون المقدس: دُونية العبيد والنساء والمشركين. لكن هذه الاستثناءات لم تكن ملحوظة هكذا؛ ولزمن طويل في الولايات المتحدة، في الممارسة العملية إن لم يكن من حيث المبدأ، كان البروتستانت فقط من الذكور البِيض هم من «وُلِدوا أحرارًا ومتساوين». ويبدو أن المدونات التاريخية تشير إلى أنه في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر أو حتى أوائل القرن العشرين، كانت فرصة رجل فقير من أصول متواضعة للارتقاء إلى القمة أفضل في الشرق الأوسط المسلم منها في أي مكان آخر من العالم المسيحي، بما في ذلك فرنسا والولايات المتحدة ما بعد الثورة.

وكانت المساواة، آنذاك، مبدأً مفهومًا بشكل جيد، ولكن ماذا بشأن الكلمة الأخرى التي ذكرها بونابرت، «التحرر» أو الحرية؟ لقد كان هذا المصطلح سببًا في بعض الحيرة لدى المصريين. وفي الاستخدام باللغة العربية آنذاك ولبعض الوقت فيما بعد، لم تكن كلمة «الحرية» hurriyya مصطلحًا سياسيًّا بل كانت مصطلحًا قانونيًّا. وكان المرء حرًّا ما لم يكن عبدًا. وكان تحرير المرء أو إطلاق سراحه يعني إعتاقه؛ وفي العالم الإسلامي، على عكس العالم الغربي، لم تكن «العبودية» و«الحرية» تُستخدمان حتى وقت قريب ككنايتين عن الحكم الفاسد والرشيد.

واستمرت الحيرة حتى وجد أحد أبرز العلماء المصريين الجواب. وكان الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، أستاذًا بجامعة الأزهر - التي لم يكن قد طرأ عليها تحديث بعد - في مطلع القرن التاسع عشر. وقرر حاكم مصر أن الوقت قد حان لمحاولة اللحاق بركب الغرب، وأرسل في عام 1826 أول بعثة تضم 44 طالبًا مصريًا إلى باريس. ورافقهم الشيخ الطهطاوي وأقام في باريس حتى عام 1831. وكان يقوم بدور ما يمكن تسميته برجل دين للعناية بالإنعاش الروحي للطلاب والتأكد من ألا يضلوا، ولم يكن هذا بالمهمة اليسيرة في باريس آنذاكَ.

وخلال إقامته في باريس، يبدو أنه تعلم أكثر من أي ممن كانوا تحت وصايته، وألف كتابًا رائعًا بحق يعرض من خلاله انطباعاته عن فرنسا ما بعد الثورة. وقد نُشر الكتاب في القاهرة باللغة العربية في عام 1834، وبالترجمة التركية في عام 1839. وظل لعقود الوصف الوحيد والمتاح للقارئ المسلم الشرق أوسطي لبلد أوروبي حديث. وخصص الشيخ الطِهطاوي فصلًا من فصول كتابه للحكومة الفرنسية، ويذكر فيه كيف لَزِم الفرنسيون الحديث عن الحرية. ومن الواضح أنه قد شارك - بادئ الأمر - في الحيرة العامة بشأن العلاقة التي تربط بين عدم كونك عبدًا والسياسة. وبعد ذلك، فهمها وشرحها. وعندما يتحدث الفرنسيون عن الحرية، يقول الطهطاوي، فما يقصدونه هو ما نُطلق عليه نحن المسلمون العدل. وكان ذلك صحيحًا تمامًا. ومثلما ينظر الفرنسيون، والغربيون بشكل أعم، إلى الحكم الرشيد والحكم الفاسد على أنهما الحرية والعبودية، فالمسلمون ينظرون إليهما على أنهما العدل والظلم. وتساعد هذه المفاهيم المتناقضة في تسليط الضوء على الجدل السياسي الذي بدأ في العالم الاسلامي مع قدوم الحملة الفرنسية في عام 1798م وظل دائرًا منذ ذلك الحين، متَّخذًا مجموعة متنوعة من الأشكال الرائعة.

العدالة للجميع

كما قال الشيخ الطهطاوي بحق، فالمثل الأعلى الإسلامي التقليدي للحكم الرشيد يتم التعبير عنه بمصطلح «العدالة». ويتمثل في عدة كلمات مختلفة باللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى. وأكثرها شيوعًا العدل Adl، وتعني «العدالة طبقًا للقانون» (مع تعريف «القانون» بأنه القانون الإلهي، الشريعة، كما أُنزِل على النبي والمجتمع المسلم). ولكن، ما هو نقيض العدالة؟ وما هو نظام الحكم الذي لا يفي بمعايير العدالة؟ إذا كان مقدرًا لحاكم ما أن يُوصَف بأنه عادل، بحسب تعريفه في النظام الإسلامي التقليدي للقواعد والأفكار، فلابد له من استيفاء شرطين: لابد أن يكون قد حصل على السلطة بطريقة مشروعة، ولابد أن يمارسها بطريقة شرعية. وبعبارة أخرى، لا بد ألا يكون غاصبًا أو مستبدًا. ومن الممكن، بالطبع، أن يكون أحدهما دون الآخر، وإن كانت التجربة المعتادة قد أثبتت كَونه الاثنين معًا في آن واحد.

وهناك توثيق جيد للمفهوم الإسلامي للعدالة ويعود تاريخه إلى زمن النبي. وتنقسم حياة النبي محمد، كما رُوِيَت في سيرته الذاتية وانعكست في الوحي والسنة، إلى مرحلتين أساسيتين. وفي المرحلة الأولى، كان لا يزال يعيش بمسقط رأسه، مكة، ويعارض نظامها الحاكم، ويبشر بدين جديد وعقيدة جديدة تتحدى الأوليغاركية الوثنية التي كانت تحكم مكة. وتحمل الآيات القرآنية، وكذلك المقاطع ذات الصلة في الأحاديث والسيرة النبوية التي يعود تاريخها إلى الفترة المكية، رسالة معارضة للتمرد، وربما الثورة، ضد النظام القائم.

وبعد ذلك، تأتي الهجرة المعروفة، من مكة إلى المدينة، حيث يصبح الرسول محمدﷺ القابض على زمام السلطة وليس ضحيتها. ويصبح خلال حياته، رئيسًا للدولة ويفعل ما يفعله رؤساء الدول. فهو يصدر القوانين وينفذها، ويخفف الضرائب (الصدقات)، ويشن الحرب، ويعقد الصلح؛ وباختصار، يَحكُم. ولا يركز التقليد السياسي، والثوابت

السياسية، والتوجيه السياسي في هذه الفترة على كيفية مقاومة النظام الحاكم أو معارضته، كما كان الحال في الفترة المكية، ولكن على كيفية إدارة شؤون الحُكم. ولذلك، فمنذ البدايات الأولى للكتابة الإسلامية، والتشريع الإسلامي، والثقافة السياسية الإسلامية، كان هناك تقليدان بارزان: أحدهما يرجع تاريخه إلى الفترة المكية ويمكن أن يُطلق عليه «ناشط»، والآخر يعود تاريخه إلى فترة المدينة ويمكن أن يُطلق عليه «طمأنيني».

ويوضح القرآن، على سبيل المثال، أن هناك واجب الطاعة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». وهذا ما يفسره عدد من الأحاديث المنسوبة للنبي محمدﷺ. ولكن، هناك أيضًا أحاديث تضع قيودًا صارمة على واجب الطاعة. وهناك حديثان دالان على ذلك منسوبان للنبي ومقبولان عمومًا على أنهما صحيحان. ويقول أحدهما إنه «لا طاعة في معصية»؛ وبعبارة أخرى، إذا أمر الحاكم بشيء يتعارض مع القانون الإلهي، فليس هناك واجب طاعة فحسب، بل يُوجد أيضًا واجب عصيان. وهذا أكبر من حق الثورة الذي يظهر في الفكر السياسي الغربي. فهو واجب الثورة أو عصيان السلطة ومعارضتها على أقل تقدير. ويقول الحديث الآخر إنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»؛ وهو ما يُقَيد سلطة الحاكم مجددًا وبوضوح، أيًا كان شكل الحاكم.

ويستمر هذان التقليدان، الطمأنيني والناشط، عبر التاريخ المدون للدول الإسلامية والفكر والممارسة السياسية الإسلامية. وقد ظل المسلمون مهتمين - منذ البدايات الأولى- بمشاكل السياسة والحكم: اكتساب القوة وممارستها، والتوريث، والشرعية؛ والأهم من ذلك في هذا الصدد، حدود السلطة.

وكل هذا مُدَون بشكل جيد في أدب سياسي ثري ومتنوع. وهناك الأدب اللاهوتي؛ والأدب القانوني الذي يمكن تسميته بالقانون الدستوري للإسلام؛ والأدب التطبيقي على هيئة كتيبات ألفها موظفون حكوميون من أجل الموظفين الحكوميين حول كيفية تسيير العمل الحكومي اليومي؛ وبطبيعة الحال، هناك الأدب الفلسفي الذي يعتمد

اعتمادًا كبيرًا على الإغريق القدماء الذين تم شرح أعمالهم في الترجمات والاقتباسات، وهو ما أوجد إصدارات إسلامية متميزة لـ «جمهورية» أفلاطون و«سياسة» أرسطو.

وبمرور الوقت، أصبح الاتجاه الطمأنيني أو الاستبدادي أكثر قوة، وازدادت صعوبة الإبقاء على تلك القيود المفروضة على أوتوقراطية الحاكم والتي نَصَّ عليها الكتاب المقدس والقانون المقدس. وهكذا، نجد أن الأدب يشدد على الحاجة إلى نظام بشكل متزايد. وعادة ما تُستخدم كلمة فتنة fitna في هذه المناقشات، وهي مصطلح عربي بمعنى الاضطراب أو حتى الفوضى في سياقات معينة. وأعود فأكرر المرة تلو المرة، في حزنٍ وإلحاحٍ واضح، أن: الاستبداد خير من الفوضى. كما يذهب بعض الكُتاب بعيدًا جدًّا إلى حد القول بأن ساعة - أو حتى لحظة - من الفوضى أسوأ من مائة عام من الاستبداد. وهذه إحدى وجهات النظر لكنها ليست الوحيدة. وقد ظلت سائدةً في بعض الأوقات والأماكن في العالم الإسلامي؛ وظلت مرفوضةً تمامًا في أوقات وأماكن أخرى.

النظرية مقابل التاريخ

يصر التقليد الإسلامي بكل قوة على نقطتين بشأن إدارة شؤون الحكم من قِبل الحاكم. إحداهما، الحاجة إلى التشاور. وهذا ما يُوصَى به صراحة في القرآن. وورد ذكره كثيرًا جدًّا في أحاديث النبي أيضًا. ونقيضه الاستبداد، وهو مصطلح فني ذو دلالة سلبية للغاية. ويُنظر إليه على أنه شيء ما من قبيل الشر والإثم؛ واتهام حاكم ما بالاستبداد هو دعوة لعزله بالفعل.

ومع من يجب على الحاكم أن يتشاور؟ من الناحية العملية، مع بعض أصحاب المصالح الراسخة في المجتمع. وفي الأزمنة الأولى، كان التشاور مع زعماء القبائل أمرًا هامًّا، وظل الحال هكذا في بعض الأماكن، كما في السعودية وأجزاء من العراق على سبيل المثال، (وفي البلدان المتحضرة مثل مصر أو سوريا على نطاق أضيق). وكان الحكام يتشاورون مع أعيان الريف أيضًا، باعتبارهم مجموعة مؤثرة للغاية، ومع مجموعات مختلفة

في المدينة: تجار البازار، الكَتَبة (الطبقات المتعلمة غير الدينية، من الموظفين الحكوميين بشكل أساسي)، والتراتُبية الدينية، والمؤسسة العسكرية، بما في ذلك الجماعات الحاكمة العريقة مثل انكشارية الإمبراطورية العثمانية. وكانت أهمية هذه الجماعات، أولًا وقبل كل شيء، تكمن في أنها تمتلك قوة حقيقية. وكان بمقدورها - واستطاعت في بعض الأحيان- إثارة مشاكل للحاكم، وحتى عزله. كما أن قادة هذه الجماعات - زعماء القبائل أو أعيان البلد أو الزعماء الدينيين أو رؤساء النقابات أو قادة القوات المسلحة - لم يكن يتم تعيينهم من قِبل الحاكم بل من داخل هذه الجماعات.

والشورى جزء أساسي من النظام الإسلامي التقليدي، لكنها ليست العنصر الوحيد الذي يمكن أن يكبح سلطة الحاكم. والنظام التقليدي للحكم الإسلامي توافقي وتعاقدي معًا. وتؤكد كُتيبات القانون المقدس عمومًا أن الخليفة الجديد - رئيس المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية - يجب أن يتم «اختياره». ويُتَرجم المصطلح العربي المستخدم أحيانًا بـ «المنتخَب»، لكنه لا يدل على انتخابات عامة أو حتى محلية. ويشير، بالأحرى، إلى مجموعة صغيرة من الأشخاص اللائقين، الأكفاء تقوم باختيار خليفة الحاكم. ومن حيث المبدأ، فالخلافة الوراثية مرفوضة في التقليد الفقهيِّ. ورغم ذلك، ففي الممارسة العملية، دائمًا ما كانت الخلافة وراثية، إلا إذا قطعها عصيان مسلح وحرب أهلية؛ وكان - ولا يزال في معظم الأماكن - الشائع بالنسبة لحاكم ما، ملكي أو غيره، أن يعين خليفته.

لكن عنصر الموافقة لا يزال له أهميته. ومن الناحية النظرية، ومن الناحية العملية في بعض الأحيان أيضًا، تتوقف سلطة الحاكم - الحصول عليها والاحتفاظ بها - على موافقة المحكومين.

وقد يشير بعض النقاد إلى أنه بصرف النظر عن النظرية، يوجد في الواقع نمط للحكم التعسفي، الاستبدادي يميز الشرق الأوسط بأسره وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي.

ويذهب البعض إلى أبعد من ذلك بقوله: «هكذا يكون المسلمون، وهكذا كان المسلمون دائمًا، وليس هناك ثمة شيء يمكن للغرب أن يفعله حيال ذلك». وهذه قراءة خاطئة للتاريخ. وينبغي للمرء أن ينظر إلى الوراء قليلًا ليرى كيف وصل الحكم الشرق أوسطي إلى حالته الراهنة.

وحدث التغيير على مرحلتين. وبدأت المرحلة الأولى مع غزوة بونابرت، واستمرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين عندما حاول حكام الشرق الأوسط، عن وعي مؤلم بالحاجة إلى اللحاق بركب العالم الحديث، تحديث مجتمعاتهم بدءًا بحكوماتهم. ولم تُنَفَّذ هذه التغييرات في الأغلب بواسطة الحكام الإمبرياليين الذين كانوا يميلون لأن يكونوا محافظين بحذر، ولكن من قِبل الحكام المحليين - سلاطين تركيا، وباشوات مصر وخديواتها، وشاهات فارس - بأحسن النوايا ولكن بنتائج كارثية.

وكان التحديث يعني إدخال الأنظمة الغربية للاتصالات والحرب والحكم، بما في ذلك - حتمًا- أدوات الهيمنة والقمع. وزادت سلطة الدولة بشكل كبير مع اعتماد وسائل للسيطرة والمراقبة وتطبيق القانون تفوق قدرات القادة السابقين إلى حد بعيد، حتى إنه بنهاية القرن العشرين كان أي حاكم عديم القيمة لدولة صغيرة أو حتى شبه دولة يتمتع بسلطات أكبر بكثير مما كان يتمتع به الخلفاء والسلاطين الأقوياء في أي وقت مضى.

ولكن، ربما كانت النتيجة الأسوأ للتحديث هي إلغاء القوى الوسيطة في المجتمع -الأعيان من ملاك الأراضي، تجار المدن، زعماء القبائل، وغيرهم - والتي كانت تحد من سلطة الدولة بشكل فعال في النظام التقليدي. وتم إضعاف هذه القوى الوسيطة تدريجيًّا والقضاء عليها في أغلب الأحوال، مما أدى إلى ازدياد قوة الدولة وتغلغلها من ناحية، وتناقص القيود والضوابط تدريجيًّا من ناحية أخرى.

ويمكن التأريخ للمرحلة الثانية للاضطراب السياسي في الشرق الأوسط بدقة. ففي

عام 1940م، استسلمت حكومة فرنسا لألمانيا النازية. وتشكلت حكومة جديدة عميلة وقامت في مُنتَجع فيشي Vichy، وانتقل الجنرال شارل ديجول إلى لندن وشكل اللجنة الفرنسية للتحرير الوطني. وكانت الإمبراطورية الفرنسية بعيدة عن متناول الألمان في تلك المرحلة؛ وكان حكام المستعمرات والتبعيات الفرنسية أحرارًا في اتخاذ القرار، حيث كان بمقدورهم البقاء مع فيشي أو الالتفاف حول ديجول. وكان فيشي اختيار معظمهم، وبخاصة حكام إقليم سوريا ولبنان الذي كان خاضعًا للانتداب الفرنسي، في قلب الشرق العربي. وهو ما كان يعني أن إقليم سوريا ولبنان كان مفتوحًا على مصراعيه أمام النازيين الذين دخلوا الإقليم وجعلوا منه القاعدة الرئيسية لدعايتهم ونشاطهم في العالم العربي.

وقد أطاح البريطانيون بنظام رشيد عالي الكيلاني في العراق بعد حملة عسكرية قصيرة في مايو- يونيو من عام 1941م. وذهب رشيد إلى برلين حيث أمضى بقية الحرب في ضيافة هتلر مع صديقه مفتي القدس، الحاج أمين الحسيني. وبعد ذلك، دخلت القوات البريطانية وقوات فرنسا الحرة سوريا ونقلتها إلى السيطرة الديجولية. وفي السنوات التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية، رحل البريطانيون والفرنسيون، وبعد فترة وجيزة دخل السوفييت.

وكان من السهل على قادة حزب البعث التحول من النموذج النازي إلى النموذج الشيوعي، ولم يكونوا بحاجة إلا لتعديلات طفيفة فحسب. ولم يكن هذا حزبًا بالمعنى الغربي لمنظمة تأسست للفوز بالانتخابات والأصوات. واستمر حزب البعث في سوريا وحزب البعث المنفصل في العراق في أداء عمله على هذا المنوال.

ومنذ عام 1940م، ومرة أخرى بعد وصول السوفييت، استقدم الشرق الأوسط النماذج الأوروبية للحكم بشكل أساسي: الفاشي، النازي، الشيوعي. ولكن، لكي نتحدث عن الديكتاتورية بوصفها الطريقة المُمعِنة في القِدَم لتسيير الأمور في ذلك

الجزء من العالم، فهذا غير صحيح ببساطة. ويكشف عن جهل بالماضي العربي، واحتقار الحاضر العربي، وعدم اكتراث للمستقبل العربي. ونظام الحكم من ذلك النوع الذي أبقى عليه صدام حُسين - ويستمر بعض الحكام الآخرين في الإبقاء عليه في العالم الإسلامي - حديث، وجديد في الواقع، وغريب تمامًا عن أسس الحضارة الإسلامية. وهناك قواعد وتقاليد أقدم يمكن لشعوب الشرق الأوسط أن تعتمد عليها.

السُّلَّم والثُّعبان

وتوجد - بطبيعة الحال - عدة معوقات واضحة لتطوير المؤسسات الديمقراطية في الشرق الأوسط. وأولها وأكثرها وضوحًا هو نمط الحكم الأوتوقراطي والاستبدادي الكامن هناك حاليًا. ومثل هذه القاعدة غريبة، وليس لها جذور سواءً في الماضي العربي أو الإسلامي الكلاسيكي، لكن عمرها الآن قرنان من الزمان وهي راسخة وتشكل عقبة خطيرة.

والعقبة الأخرى التقليدية بشكل أكبر هي غياب مفهوم المواطنة عن الفكر والممارسة السياسية الإسلامية الكلاسيكية، بمعنى أن تكون عضوًا حرًّا ومشاركًا في كيان مدني. وكان هذا المفهوم، الذي تعود جذوره إلى polites اليونانية، وهو أحد أفراد دولة المدينة polis، أساسيًّا في الحضارة الغربية منذ القِدَم وحتى يومنا هذا. وهذا المفهوم، وفكرة مشاركة الشعب، ليس فقط في اختيار الحاكم، ولكن في إدارة شؤون الحكم، ليس جزءًا من الإسلام التقليدي. وفي الأيام العظيمة للخلافة، كانت هناك مدن قوية ومزدهرة، ولكن لم يكن لها مكانة رسمية هكذا أو أي شيء يمكن للمرء الاعتراف به كحكومة مدنية. وكانت المدن تتألف من تجمعات من الأحياء التي تشكل في حد ذاتها بؤرة هامة للهوية والولاء. وغالبًا ما كانت هذه الأحياء تقوم على أساس الولاءات العِرقية والقَبلية والدينية والطائفية أو حتى المهنية. وحتى يومنا هذا، لا توجد كلمة في اللغة العربية مرادفة لـ «مواطنcitizen». والكلمة التي تُستَخدم عادةً على جوازات السفر وغيرها

من الوثائق هي مواطن، ومعناها الحرفي هو «مُواطِن المرء أو ابن بلده». وصاحب الافتقار إلى المواطنة الافتقار إلى التمثيل المدني. وعلى الرغم من قيام جماعات اجتماعية مختلفة باختيار قادتها إبان الفترة الكلاسيكية، فقد كان اختيار أفراد لتمثيل المواطنين في شخص أو مجلس اعتباري غريبًا على تجربة المسلمين وممارستهم.

ومع ذلك، يمكن لعناصر إيجابية أخرى في التاريخ والفكر الإسلامي أن تساعد في تطوير الديمقراطية. ومن اللافت أن فكرة الحكم التوافقي، التعاقدي، المقيَّدَ آخذة في التحول إلى قضية مجددًا هذه الأيام. وقد اكتسب الرفض التقليدي للاستبداد قوة جديدة وحاجة جديدة ملحة: وربما تكون أوربا قد نشرت أيديولوجية الديكتاتورية، لكنها نشرت أيضًا أيديولوجية مقابلة للثورة الشعبية ضد الديكتاتورية.

ورفض الاستبداد، المألوف في كل من الكتابات التقليدية والحديثة على نحو متزايد، له تأثير قوي بالفعل. ومرة أخرى، يثير المسلمون - وفي بعض الحالات يمارسون - فكرة التشاور ذات الصلة. وبالنسبة للأتقياء، فهذه التطورات تقوم على القانون المقدس والتقليد، مع سلسلة مؤثرة من السوابق في الماضي الإسلامي. ويرى المرء حركة الإحياء هذه في أفغانستان على وجه الخصوص، حيث خضع الشعب للتحديث بدرجة أقل، ولذلك فهم يجدون أنه من الأسهل إحياء تقاليد الماضي الأفضل، لا سيما التشاور من قِبل الحكومة مع كافة أصحاب المصالح الراسخة وجماعات الولاء. وهذا هو الغرض من اجتماع اللويا جيرجا Loya Jirga، وهو «المجلس الأعلى» الذي يتكون من مجموعة كبيرة من الجماعات المختلفة - العرقية والقَبلية والدينية والإقليمية والمهنية، وغيرها. وهناك دلائل على وجود تحرك تجريبي نحو الشمولية في الشرق الأوسط أيضًا.

كما توجد أيضًا مؤثرات إيجابية أخرى فعالة، وتتخذ أحيانًا أشكالًا مثيرة للدهشة. ولعل التطور الأهم والأوحد هو اعتماد وسائل الاتصال الحديثة. وقد أحدثت المطبعة والصحيفة، والتلغراف، والراديو، والتلفاز جميعها تحولات في الشرق الأوسط. وفي

البداية، كانت تكنولوجيا الاتصالات أداة للاستبداد من خلال إعطاء الدولة سلاح جديد وفعال للدعاية والسيطرة.

لكن هذا الاتجاه لم يستطع الاستمرار إلى ما لا نهاية. وفي الآونة الأخيرة، وبخاصة مع ظهور الإنترنت والأقمار الصناعية التليفزيونية والهواتف الخلوية، بدأت تكنولوجيا الاتصالات في إحداث تأثير عكسي. ومن الواضح بشكل متزايد أن أحد الأسباب الرئيسية لانهيار الاتحاد السوفياتي كان ثورة المعلومات. فقد كان النظام السوفييتي القديم يعتمد بدرجة كبيرة على التحكم في الإنتاج والتوزيع وتبادل المعلومات والأفكار؛ ومع تطور وسائل الاتصال الحديثة، لم يعد هذا ممكنًا. وشكلت ثورة المعلومات معضلة للاتحاد السوفييتي تمامًا مثلما فعلت الثورة الصناعية للإمبراطورية العثمانية وغيرها من الإمبراطوريات الإسلامية: إما قبولها والزوال من الوجود أو رفضها والتخلف عن بقية العالم بشكل متزايد. وحاول السوفييت لكنهم أخفقوا في حل هذه المعضلة، ولا يزال الروس يقاومون تَبِعاتها.

وهناك عمليةٌ موازية تجري بالفعل في الدول الإسلامية في الشرق الأوسط. حتى إن بعض البرامج التلفزيونية الدعائية التي تجتاح موجات الأثير الآن - بشكل مكثف ودون وازع من ضمير- تشارك في هذه العملية بشكل غير مباشر ودون قصد، من خلال تقديم مجموعة متنوعة من الأكاذيب التي تثير الشكوك والتساؤلات. كما يجلب التلفزيون أيضًا لشعوب الشرق الأوسط مشهدًا لم يكن معروفًا من قبل للخلاف والجدل العلني الذي ينبض بالحيوية والنشاط. وفي بعض الأماكن، يشاهد الشباب التلفزيون الإسرائيلي أيضًا. وبالإضافة إلى رؤية الشخصيات العامة الإسرائيلية المعروفة «تقرع الطاولة بعنف ويصرخ كل منها في وجه الآخر» (كما وصفها أحد المشاهدين العرب مُتَعجبًا)، فهم يرون أحيانًا حتى عرب إسرائيل في الكنيست وهم يناقشون ويشجبون الوزراء الإسرائيليين والسياسات الإسرائيلية على التلفزيون الإسرائيلي. إنه مشهد

لديمقراطية فعالة، نابضة بالحيوية والنشاط، وفظة؛ واللافت هنا أن المنظر غير المألوف لمناظرة حرة وغير محظورة، ولكن بشكل منظم، بين الأفكار والمصالح المتضاربة، يكون له تأثير.

كما كان لوسائل الاتصال الحديثة تأثير آخر أيضًا، في جعل المسلمين في الشرق الأوسط أكثر وعيًا - بشكل مؤلم - بمدى سوء الأوضاع. وفي الماضي، لم يكن لديهم في واقع الأمر وعيًا بالاختلافات بين عالمهم وبقية العالم. ولم يكونوا يدركون مدى تخلفهم ليس فقط عن الغرب المتقدم، ولكن أيضًا عن الشرق الآخذ في التقدم - اليابان بادئ الأمر، ثم الصين والهند وكوريا الجنوبية وجنوب شرق آسيا - وأي مكان آخر من حيث مستوى المعيشة والإنجاز؛ وبشكل أعم، التنمية البشرية والثقافية. ولعل الأكثر إيلامًا من هذه الاختلافات هو التفاوتات بين جماعات من الشعب في الشرق الأوسط ذاته.

والآن، فمسألة الديمقراطية أكثر ارتباطًا بالعراق، وربما أكثر من أي بلد آخر في الشرق الأوسط. وبالإضافة إلى العوامل العامة، فقد يستفيد العراق من صفتين مميزتين ومحددتين لظروفه. وترتبط إحداهما بالبنية التحتية والتعليم. ومن بين جميع البلدان التي استفادت من عائدات النفط في العقود الماضية، من المرجح أن العراق ما قبل صدام قد أحسن استغلال عائداته. فقد قام قادته بتطوير الطرق والجسور والمرافق العامة، وبخاصة شبكة من المدارس والجامعات على مستوى أعلى مما هو عليه في معظم الأماكن الأخرى بالمنطقة. وككل شيء آخر في العراق، فقد دَمَّرَ حكم صدام كل هذا. ولكن حتى في أسوأ الظروف، سوف تتمكن الطبقة المتوسطة المتعلمة بطريقة ما من إيجاد وسيلة لتعليم أبنائها، وهذا ما يمكن أن نلحظ نتائجه في الشعب العراقي اليوم.

والميزة الأخرى هي وضع المرأة، وهو أفضل بكثير مما هو عليه في معظم الأماكن في العالم الإسلامي. وهن لا يتمتعن بحقوق أكبر - «حقوق» هي كلمة بلا معنى في هذا السياق - ولكن، بالأحرى، الإتاحة والفرصة. وتحت حكم أسلاف صدام، كان

التعليم متاحًا للمرأة، بما في ذلك التعليم العالي، ومن ثم الوظائف، مقابل عدد قليل من الحالات الموازية في العالم الإسلامي. وفي الغرب، ظلت الحرية النسبية للمرأة سببًا رئيسيًّا في تقدم المجتمع الأكبر؛ ومن المؤكد أن المرأة ستكون جزءًا هامًّا وأساسيًّا بحق من المستقبل الديمقراطي للشرق الأوسط.

الأخطار الأساسية

إن التهديد الرئيسيَّ لتطور الديمقراطية في العراق، وفي الدول العربية والإسلامية الأخرى في نهاية المطاف، لا يكمن في أية صفة أو خاصية اجتماعية متأصلة، ولكن في المحاولات المستميتة التي تُبذل لضمان فشل الديمقراطية. ويأتي خصوم الديمقراطية في العالم الإسلامي من مصادر مختلفة تمامًا، وذات أيديولوجيات متباينة بشدة. ويوجد تحالف للنفعية بين جماعات مختلفة ذات مصالح متعارضة.

وتجمع إحدى هذه الجماعات بين المصلحتين الأكثر تأثرًا بشكل مباشر بانتهاكات الديمقراطية-استبداد صدام في العراق وأنظمة الحكم الاستبدادية الأخرى المعرضة للخطر في المنطقة - وخلال متابعتها لهذه الاهتمامات الموازية، تحاول استرجاع الأول والإبقاء على الثاني. وتحظى الجماعة في هذا أيضًا ببعض الدعم الضمني - على أقل تقدير- من قِبل قوى خارجية - حكومية وتجارية وأيديولوجية وغيرها - في أوربا وآسيا وأماكن أخرى، مع اهتمام عملي أو عاطفي بنجاحها.

والأخطر من ذلك كله، هم من يُطلق عليهم الأصوليون الإسلاميون، والذين يعتبرون الديمقراطية جزءًا من الشر الأكبر النابع من الغرب، سواء في الشكل القديم للهيمنة الإمبريالية أو في الشكل الأكثر حداثة للتغلغل الثقافي. والشيطان في القرآن هو «الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس». ويُنظَر إلى المُجَدِّدين - بجاذبيتهم للنساء، والشباب بشكل أعم - على أنهم يضربون في صميم النظام الإسلامي: الدولة، الفصل الدراسي، السوق، والأسرة أيضًا. وينظر الأصوليون إلى الغربيين ومُغفَّلِيهم

وأتباعهم، المتغربين، ليس فقط على أنهم يعوقون التقدم المُقدَّر سلفًا للإسلام نحو الانتصار النهائي في العالم، ولكن أيضًا على أنهم يعرضونه للخطر في أوطانه. وعلى عكس الإصلاحيين، فالأصوليون يرون أن مشكلة العالم الإسلامي لا تكمن في عدم التحديث بشكل كافٍ، ولكن في التحديث بشكل زائد، وفي التحديث ذاته أيضًا. وبالنسبة لهم، فالديمقراطية هي تَعدٍّ أجنبي وكافر، وجزء من تأثير أكبر وأكثر خبثًا من الشيطان الأكبر وحِزبه.

وقد ظل رد الفعل الأصولي تجاه الحكم الغربي، ناهيك عن التأثير الاجتماعي والثقافي الغربي، يستجمع قواه زمنًا طويلًا. ووجد تعبيرًا عنه في أدب مؤثر بشكل متزايد وفي سلسلة من الحركات الناشطة، وأبرزها الإخوان المسلمون التي تأسست في مصر في عام 1928. وقد أصبح الإسلام السياسي عاملًا دوليًا رئيسيًا للمرة الأولى مع قيام الثورة الإيرانية في عام 1979. وقد أُسِيء استخدام كلمة «الثورة» كثيرًا في الشرق الأوسط، وأفادت في الدلالة على أي انتقال عنيف للسلطة في القمة وتبريره.

وقد اندفع نظام الحكم الثيوقراطي في إيران بقوة نحو السلطة وسط موجة من التأييد الشعبي الذي كان يغذيه شعور بالاستياء ضد نظام الحكم القديم وسياساته وتداعياته. ومنذ ذلك الحين، أصبح نظام الحكم لا يحظى بشعبية متزايدة. وهناك العديد من المؤشرات في إيران على تصاعد مد السخط. ويسعى البعض إلى تغيير جذري يتخذ شكل العودة إلى الماضي؛ وهناك آخرون، أكثر عددًا بكثير، يعلقون آمالهم على مجيء ديمقراطية حقيقية. وهكذا، فحكام إيران متخوفون للغاية من حدوث تحول ديمقراطي في العراق، وبالأحرى لأن غالبية العراقيين من الشيعة مثل الإيرانيين. وبمجرد وجودها، فقيام ديمقراطية شيعية على الحدود الغربية لإيران سيشكل تحديًا، وتهديدًا قاتلًا حقًّا لنظام حكم الملالي، ولذلك فهم يبذلون قصارى جهدهم لمنع ذلك أو صرفه عنهم.

وكان انهيار الاتحاد السوفييتي هو أول انتصار عظيم للأصوليين السنة، حيث اعتبروه انتصارًا لهم بشكل مقبول. وهم يرون أن الاتحاد السوفييتي لم يُهزَم في الحرب الباردة التي شنها الغرب، ولكن في الجهاد الإسلامي الذي شنه مقاتلو حرب العصابات في أفغانستان. وعبر أسامة بن لادن وجماعته عن ذلك بأنهم دمروا إحدى القوتين العُظميين الكافرتين الأخيرتين، وهي الأصعب والأخطر من بين الاثنتين. وسيكون التعامل مع الأمريكان المدللين المنحطين - حسب اعتقادهم - أسهل بكثير. وأخذت الأفعال الأمريكية والخطاب الأمريكي في إضعاف هذا الاعتقاد تارة وتقويته تارةً أخرى.

وفي انتخابات حرة بحق، سيكون للأصوليين عدة مزايا أساسية على المعتدلين والإصلاحيين. إحداها أنهم يتحدثون لغة معروفة للمسلمين. وتروج الأحزاب الديمقراطية لأيديولوجية ما وتستخدم مصطلحات غريبة في معظمها عن «الشارع المسلم». ومن ناحية أخرى، فالأحزاب الأصولية تستخدم كلمات معروفة وتستحضر قِيَمًا معروفة لانتقاد النظام السلطوي العلماني القائم وتقديم بديل. ولنشر هذه الرسالة، يستغل الأصوليون شبكة فعالة بشكل هائل تجتمع وتتواصل في المسجد وتتحدث من فوق المنبر. وبالمقابل، لا يوجد لدى أي من الأحزاب العلمانية سبيل للوصول إلى أي شيء من هذا القبيل. كما أن الثوريين الدينيين، وحتى الإرهابيين، يكسبون تأييدًا بفضل جهودهم الصادقة في أغلب الأحيان للتخفيف من معاناة عامة الشعب. ويقف هذا الاهتمام في أغلب الأوقات في تناقض ملحوظ مع عدم الاكتراث المُتَّسِم بالقسوة والجشع من جانب أصحاب السلطة والنفوذ الحاليين في الشرق الأوسط. وسيبدو مثال الثورة الإيرانية على أنه يدل على أنه متى تولى الجهاديون الدينيون زمام السلطة فهم ليسوا أفضل، بل أسوأ في بعض الأحيان، من أولئك الذين أطاحوا بهم واستبدلوهم. ولكن، حتى ذلك الحين، فالتصورات الحالية للشعب وآماله المستقبلية يمكن أن تَصُب في صالحهم.

وأخيرًا، وربما كان الأهم من ذلك كله، أن الأحزاب الديمقراطية ملتزمة أيديولوجيًا بالسماح للأصوليين بحُرية العمل. ولا يعاني الأصوليون من أية إعاقة كهذه؛ وعلى العكس تمامًا، فمهمتهم عند تولي السلطة هي وأد الفتنة والكفر.

وبرغم هذه الصعوبات، هناك بوادر أمل، لا سيما الانتخابات العامة العراقية. فقد توجه ملايين العراقيين إلى مراكز الاقتراع، ووقفوا في صفوف، وأدلوا بأصواتهم، وهم يعلمون أنهم بذلك يخاطرون بحياتهم في كل لحظة من هذه العملية. لقد كان إنجازًا بالغ الأهمية حقًا، ويمكن رؤية أثره بالفعل في الدول العربية وغيرها من الدول المجاورة. لقد كسبت الديمقراطية العربية معركةً وليس حربًا، ولا تزال تواجه الكثير من الأخطار من جانب أعداء قُساة القلوب وثَابِتي العزم ومن أصدقاء مترددين وغير موثوق بهم، على حد سواء. لكنها كانت معركة كبرى، ويمكن للانتخابات العراقية أن تثبت أنها نقطة تحول في تاريخ الشرق الأوسط ولا تقل أهمية عن وصول الجنرال بونابرت والثورة الفرنسية إلى مصر منذ أكثر من قرنين من الزمان.

الخوف ذاته

إن إقامة نظام سياسي واجتماعي ديمقراطي في العراق أو أي مكان آخر بالشرق الأوسط لن يكون بالأمر السهل. لكنه ممكن، وهناك دلائل متزايدة على أنه قد بدأ بالفعل. ويوجد في الوقت الحالي مخاوف بشأن إمكانية إقامة ديمقراطية في العراق. وأحد هذه المخاوف هو الخوف من فشلها، وهو التخوف الذي يُبدِيه الكثيرون في الولايات المتحدة، ويكاد أن يكون عقيدة في أوربا؛ والتخوف الآخر، وهو الأكثر إلحاحًا لدى الدوائر الحاكمة في الشرق الأوسط، من نجاحها. ومن الواضح، أن وجود مجتمع حر في العراق سيشكل تهديدًا قاتلًا لكثير من حكومات المنطقة، بما في ذلك أعداء واشنطن وبعض أولئك الذين يُنظَر إليهم على أنهم حلفاء لها.

وقد فتحت نهاية الحرب العالمية الثانية الطريق أمام الديمقراطية كي تدخل دول المحور السابقة. وأتت نهاية الحرب الباردة بقَدْرٍ من الحرية وتحرك باتجاه الديمقراطية في كثير من مناطق النفوذ السوفييتي السابقة. وبالثَّبَات والصبر، قد يكون من الممكن الآن وأخيرًا الإتيان بالعدالة والحرية لشعوب الشرق الأوسط التي عانت طويلًا.

*****

شكر وعرفان

أدين بالشكر لمحرري وناشري كافة الصحف والمجلدات التي نُشِر بها بعض من فصول هذا الكتاب في أصولها.

كما أود أن أُعرب عن شكري لـ سوزان فربر Susan Ferber وجيسيكا رايان Jessica Ryan بمطبعة جامعة أكسفورد؛ وصديقتي بونتزي إليس تشرشل Buntzie Ellis Churchill؛ والشكر موصول لمساعدتي أناماري سِرمينارو Annamarie Cerminaro ومارسي ليدلر Marcie Laidler الذين أسهموا جميعًا بطرق شتى في إعداد هذا الكتاب.

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

230

المراجع

1 - «رخصة للقتل»، مجلة فورين أفيرز Foreign Affairs، مجلد 77، العدد 6، نوفمبر- ديسمبر 1998م، ص14 - 19.

2 - «أوروبا والإسلام»، عنوان بحث أُلقي في ندوة عُقِدَت في كاسل جاندوفلو، بدعوة من البابا في عام 1987. ونُشرَت وقائع الندوة بالألمانية تحت عنوان Europa und die Folgen، وحررها كرزيستوف ميخالسكي، في شتوتجارت، كليت- كوتا، عام 1988م.

3 - «الدين والسياسة في الإسلام واليهودية»، نُشِرَت في ترجمة عبرية في مجلد يضم مقالات متفرقة، وقام بتحريره أهارون أمير، جاي مايان وأمير أور، بالقدس عام 2002م.

4 - «الإسلام والديمقراطية الليبرالية»، شهرية أتلانتيك Atlantic Monthly، فبراير 1993م، ص89-98.

5 - «أحرار أخيرًا؟ العالم العربي في القرن الـ 21»، مجلة فورين أفيرز Foreign Affairs، مارس- أبريل 2009م، ص77-88.

6 - «الجندر وصدام الحضارات»، استنادًا إلى محاضرتين؛ ألقيَت الأولى في جامعة لوكا بإيطاليا في 17 ديسمبر من عام 2005م، والثانية في جامعة تل أبيب عام 2003م. وتختلف المحاضرتان، لكنهما متداخلتان. ولم يُنشَر الأصل الإنجليزي لأي منهما. وكانت الترجمة العبرية لمحاضرة تل أبيب، استنادًا إلى نسخة طبق الأصل، ضمن مجلد عن المرأة في الشرق الأوسط، حرره أوفرا بنجيو ونُشِر في تل أبيب

عام 2004م. ويعتمد المقال المتضمن في هذا المجلد على المحاضرتين، ولكن مع تعديلات وتنقيحات واسعة.

7 - «الدعاية في الشرق الأوسط»، نُشِرَت أول مسودة موجزة حول هذا الموضوع بواسطة الجامعة العبرية بالقدس، كلية الإنسانيات، في سلسلتها Jerusalem Studies in Arabic and Islam، مجلد 25 (2001م)، ص1-14، وأُعِيدَ طبعها في كتاب «من بابل إلى دراجومانز: ترجمة الشرق الأوسط»، مطبعة جامعة أكسفورد، نيويورك، 2004م، ص97-113. ومعظم ما جاء في هذه الدراسة المتضمِّنة في هذا المجلد جديد ولم يسبق نشره.

8 - «الديمقراطية والدين في الشرق الأوسط»، كان بحثًا في الأصل عُرِضَ في مؤتمر عُقِد في فيينا في 3 يوليو 1997م ونُشِر في ترجمة ألمانية بمجلة ترانزيت Transit النقدية، عدد الشتاء عام 1997م. ونُشِرت ترجمته العبرية في جورنال كيشيت Keshet في خريف عام 2004م. ونُشِرَ بالإنجليزية في الكتاب التذكاري Festschrift لـ بسام طيبي.

9 - «السلام والحرية في الشرق الأوسط»، لم يُنشَر من قبل.

10 - «الديمقراطية، الشرعية، التوريث في الشرق الأوسط»، كان جزءًا من ندوة عُقِدت برعاية مؤسسة ماجنا كارتا Fondazione Magna Carta في روما وقامت بنشرها في كتاب صغير بعنوان «الثورة الديمقراطية ضد الإرهاب» La Rivoluzione democratic contro il terrorismo، حرره فياما نيرنشتين، مونداذوري، روما، عام 2005م.

11 - «الحرية والعدالة في الإسلام»، عنوان محاضرة أُلقيت في 16 يوليو 2006م في كلية هيلسديل التي نشرتها في مجلة Imprimis، مجلد 35، العدد 9، سبتمبر 2006م.

12 - «أوروبا والإسلام»، محاضرة إرفنج كريستول بمعهد المشروع الأمريكي لأبحاث السياسة العامة في 2007م، أُلقيت في 7 مارس 2007م، ونُشِرت فيما بعد في كُتيب في نفس العام.

13 - «الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث»، مجلة فورين أفيرز Foreign Affairs، مجلد 84، العدد 3، مايو - يونيو 2005م، ص36-51.

الْإِيمَانُ وَالْقُوَّةُ

234

المؤلف في سطور
برنارد لويس

مواليد 31 مايو 1916م، لندن؛ كان يعمل أستاذًا فخريًا لدراسات الشرق الأوسط في جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية، يُلقب بشيخ المستشرقين، تخصص في تاريخ الإسلام والتفاعل بين الإسلام والغرب، من أشهر مؤلفاته: «العرب في التاريخ»، «الإسلام والغرب»، «تشكيل الشرق الأوسط الحديث»، «الإسلام في التاريخ»، «يهود الإسلام»، «مستقبل الشرق الأوسط»، «ما الخطأ؟»، «أزمة الإسلام».

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

المترجم في سطور
أشرف محمد كيلاني

مواليد القاهرة عام 1965م، حاصل على ليسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، جامعة عين شمس عام 1987م، ودبلومة أمريكية في اللغة الإنجليزية التطبيقية عام 1996م، عمل مترجمًا بالعديد من الجهات داخل جمهورية مصر العربية وخارجها؛ يعمل حاليًا بوظيفة إخصائي إعلام/ ترجمة بوزارة التجارة والصناعة بجمهورية مصر العربية؛ قام بترجمة العديد من الكتب والروايات والدراسات والأبحاث في شتى المجالات. صدر له عن المشروع القومي للترجمة. كتاب «تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين»، وكتاب «الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول»؛ وعن المركز القومي للترجمة، كتاب «من سقراط إلى سارتر: البحث الفلسفي»؛ وعن سلسلة عالم المعرفة الكويتية، كتاب «أفريقيا والتحدي».

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

238

الفهرس

الْإِيمَانُ والْقُوَّةُ

240



الإيمانُ والقُوَّة

الدينُ والسياسةُ في الشرقِ الأوسطِ

هذا الكتاب هو أحد أهم وأخطر كتابات المستشرق اليهودي الأمريكي برنارد لويس ، المستشار والمرجع الفكري الأول للإدارات الأمريكية المتعاقبة حول شؤون الشرق الأوسط وصاحب النظرية التي تتبناها واشنطون وتقول : الطريق إلى الديمقراطية في الشرق الأوسط لا بد وأن تمَر عبر التقسيم .

وتكمن أهمية الكتاب في ضوء حقيقة كون قراءته أشبه بعملية استكشاف للطريقة التي تفكر بها النخبة السياسية في أمريكا ، والآلية التي تعمل بها الإدارات في واشنطون ، وكذلك تقدم الإطار النظري للمخططات المؤامرات الصهيو - أمريكية، التي جرت أو لا تزال تجري عملية نسج خيوطها لإحكام الخناق على دول الشرق الأوسط ، بهدف إخضاعها لهيمنة واشنطون وحليفتها تل أبيب .

وفي هذا الكتاب يقدم لويس ليس للقارئ فقط وإنما للإدارات الأمريكية رؤية - يدرك تماما أنها ستأخذ بها - لتركيع دول الشرق الأوسط وإخضاعها ، من خلال تصنيفه لأنظمة الحكم في المنطقة وتناوله لقضايا الإسلام والديمقراطية الليبرالية و العالم العربي في القرن الواحد والعشرين والسلام والحرية في الشرق الأوسط ، و الديمقراطية والشرعية والخلافة في الشرق الأوسط ، و الحرية والعدالة في الشرق الأوسط الحديث .

ويحرض لويس في الكتاب على تغيير الأنظمة وتنصيب أنظمة موالية ، بعد تقسيمها إلي كيانات صغيرة ، بعد إذكاء نار الطائفية والمذهبية ، وإطلاق الرصاصة الأخيرة على الدولة الوطنية ، لكي تبدأ حقبة الانقسام المذهبي ! وهنا تكمن خطورة برنارد لويس وكتابه هذا .

ويكفى القول إنه منذ إعلانه عن وجوب انتهاء الدولة الوطنية ، وبدء حقبة الانقسام المذهبي ، اتجهت أمريكا بالشرق الأوسط إلى هذا الطريق ، وما يحدث في المنطقة الآن هو نتيجة الأخذ بما جاء في هذا الكتاب !

Design: Dar Alketab Alarabe


I.S.B.N. 978-977-376-968-4

